

Historia de la Iglesia I

Joseph Lortz





JOSEPH LORTZ

HISTORIA DE LA IGLESIA

EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

I

ANTIGÜEDAD Y EDAD MEDIA



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Traducción de la edición 23, publicada por
ASCHENDORFF VERLAG, Münster 1965

con el título
GESCHICHTE DER KIRCHE
IN IDEENGESCHICHTLICHER BETRACHTUNG

*

Tradujo al castellano este tomo I
AGUSTIN ANDREU RODRIGO

Revisó y unificó toda la obra
JOSE M.ª BRAVO NAVALPOTRO

ISBN: 84-7057-308-X (Obra completa)
ISBN: 84-7057-309-8 (Tomo I)
Depósito legal: M. 13.189.—1982 (Tomo I)

Printed in Spain
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - MADRID-3

Fue encuadernado por Encuadernación Larmor - Móstoles (Madrid)

2003

EN RECUERDO
DE
CLEMENTE AUGUSTO
CARDENAL VON GALEN

QUIEN ME DEVOLVIO
FIDELIDAD POR FIDELIDAD

PROLOGO A LA EDICION 23

Esta exposición de la historia de la Iglesia lleva, ya desde su primera edición, la apostilla «en la perspectiva de la historia del pensamiento». Mas no ha de ser entendida en sentido exclusivo; quiere simplemente subrayar su peculiaridad. El concepto «historia del pensamiento» no debe dar pie para equiparar esta historia de la Iglesia a una dogmática con ilustraciones históricas, como han hecho algunos recensores. Lo que yo trato de describir es la propia historia, con su estructura pluriforme y su compleja estratificación, con sus corrientes principales y secundarias y sus contracorrientes, limitándome a las líneas fundamentales, pero de modo que aparezcan en primer plano las fuerzas rectoras, las ideas, el pensamiento.

Huelga destacar que con ello no se aboga por un distanciamiento de los hechos. Para que la idea fundamental sea realmente descubierta y comprendida es preciso considerarla en su relación, lo más estrecha posible, con el cuadro histórico concreto de cada época. Con el fin de facilitar esta visión de conjunto, en la presente edición —reelaborada— se ha añadido toda una serie de panorámicas (por ejemplo, sobre el acontecer político); ellas no son, sin embargo, el verdadero objetivo del libro, sino meras ayudas o medios para precisar mejor en cada caso los condicionamientos concretos y el verdadero alcance del desarrollo del pensamiento.

La comprobación crítica de lo que realmente ha sucedido es base imprescindible de toda exposición histórica. Pero de ella, por sí sola, lo único que directamente resulta es una yuxtaposición de detalles. Mas el curso de la historia no ha sido en absoluto sólo tal cosa. Ha sido más bien un todo vivo, aun cuando muchas veces resulte bastante difícil indicar en qué consiste este todo y sus muchas y manifiestas contradicciones lo condenen a la imperfección. La tarea de la historiografía es exponer este todo vivo, superando críticamente los hechos. Para comprender la historia es preciso abordarla pensando; esto es, captarla «en la perspectiva de la historia del pensamiento».

Esa acotación no pretende situar esta exposición en la historia general del pensamiento exclusivamente. Aquí se trata de historia *de la Iglesia.* Por eso era necesaria una consideración *teológica* e histórico-teológica, y las ideas rectoras debían inferirse en lo posible del acervo de la revelación. Esto es lo que yo quiero subrayar: que *la historia de la Iglesia es teología.* De no ser así, no tendría razón de existir independientemente de la historia profana, salvo por el hecho de ocuparse preferentemente de

los avatares de una entidad particular llamada «Iglesia» en vez de hacerlo con la historia de los estados y de la cultura profana.

«Historia de la Iglesia es teología»: he aquí una tesis que automáticamente roza una amplia trama de cuestiones. No podemos tratarlas aquí exhaustivamente. Lo decisivo, sin embargo, ya está formulado con decir que la historia de la Iglesia es teología, puesto que, aparte de las fuerzas cognoscitivas naturales del hombre, utiliza unas fuentes y unos criterios de conocimiento particulares, esto es, la revelación. *La historia de la Iglesia es historia de salvación.*

Esto hace de la historia de la Iglesia, como de toda teología, una ciencia especial, pero en ningún caso le quita el carácter de verdadera ciencia, a no ser que este título honorífico se quiera reservar en exclusiva para las ciencias naturales. También la historia profana (en sentido amplio) es una ciencia especial, puesto que no puede existir sin un estudio filosófico de los hechos constatados como tales, su mutua conexión y sus repercusiones. Ahora bien, dicho estudio no proporciona, sin más, conocimientos claros. El hombre sólo consigue la claridad completa cuando en primerísimo término opera con la cantidad. En el campo de la cualidad y, sobre todo, del espíritu todo conocimiento es a su vez misterio.

En el campo de la teología este carácter adquiere una importancia mucho mayor, mientras que el aspecto científico, a la par que se torna más profundo, viene a quedar más fuertemente reducido. En la historia de la Iglesia, como consecuencia de la encarnación, topamos con la coexistencia de lo divino y lo humano. Pues la peculiaridad de la problemática histórico-eclesiástica, a diferencia de la historia profana del pensamiento, no solamente se debe a que la Iglesia, en cuanto continuación mística de la encarnación del Logos, es algo divino, sino a que ella misma representa la *historia* de lo divino en la tierra. Mediante la encarnación, Dios ha querido participar en la historia humana. *Por eso,* también la historia de la Iglesia se halla bajo la dura y a veces desconcertante ley de las tensiones e imperfecciones, que en ella ejercen un influjo mucho más peligroso que en una comunidad meramente natural.

La historia de la Iglesia es la exposición de la suerte que el mensaje de Jesús ha corrido a través de los siglos en el ámbito de la Iglesia por él fundada. Esta limitación, «en el ámbito de la Iglesia por él fundada», es de capital importancia. No todo lo que en el correr del tiempo se ha llamado «cristiano» e incluso «eclesiástico» pertenece *de suyo* a la Iglesia de Jesús y, por lo mismo, a la exposición de su historia. Ya desde el principio, el mensaje de Jesús y de sus apóstoles no admite confusión con algunas falsas interpretaciones, tanto respecto a la persona del Mesías como a la configuración del reino de Dios y, consiguientemente, a la conformación de la Iglesia. En el mensaje de Jesús se acusa una distinción fundamental entre verdaderos y falsos profetas. Las afirmaciones de los falsos profetas

(aquellos que bajo capa de mensajeros de la buena nueva son lobos rapaces) son calificadas de «mentira» y distinguidas de la verdad.

Por otra parte, en la misma predicación de Jesús y de sus apóstoles está predicha la falsa interpretación y la división como destino de la futura Iglesia. En este sentido, todo aquello que erróneamente se llama eclesiástico pertenece sin duda al destino de la Iglesia y a su historia, esto es, en sentido de contradicción, de tentación, lastre o acrisolamiento.

El libro, desde su primera aparición hace más de treinta años, ha tenido en general una calurosa acogida. Tanto los investigadores como los maestros han reconocido su originalidad. Personalmente, he recogido con especial satisfacción la reseña con que lo ha distinguido un investigador, el malogrado colega Bihlmeyer, de Tubinga[1].

En cambio, otro colega, acentuando excesivamente (a mi parecer) su propia seriedad científica, opina que en esta «Historia de la Iglesia» la problemática de la historia eclesiástica se armoniza «católicamente» con demasiada facilidad y ligereza, dejando lo escandaloso fuera de todo análisis e interpretación. En diversas ocasiones he manifestado que nosotros los católicos, en la práctica y muchas veces inútilmente, nos hemos resistido a reconocer ciertos hechos espinosos de la historia de la Iglesia y la historia de los dogmas. Sobre cada caso particular habría que discutir por separado. Pero por lo que respecta a la actitud fundamental, concedo al respetable colega que yo, como historiador católico, siempre he tenido y tengo especial interés en ver y comprobar la *unidad* de la tradición, como suelen hacerlo algunos historiadores protestantes. Mas esto lo considero como un dato a mi favor. Porque sin tal preocupación el subjetivismo moderno, en el nombre de la ciencia, habría causado nuevos estragos en el patrimonio de la tradición cristiana, aparte los ocurridos ya por otras razones. Sobre el peligro que esta actitud liberal supone para lo cristiano ya se ha discutido lo suficiente, incluso en el campo protestante. Yo, por lo demás, me adhiero naturalmente a la tesis de que sólo a través de la crítica podemos lograr una imagen válida de la historia en general y de la historia de la Iglesia en particular.

El problema está en dilucidar qué se entiende por crítica. No es lo mismo pensamiento «crítico» que pensamiento «criticista». Pese a su afinidad externa, se trata de dos tipos básicamente diferentes de actividad mental. El «criticista» desconoce la sana espontaneidad del encuentro directo con los datos, y desconoce lo que dentro de lo científico hay de precientífico, que es inseparable. La legitimidad de esta distinción se basa, entre otras cosas, en que el conocimiento humano no es sólo una actividad del intelecto, sino también reclama las fuerzas de la voluntad y del sentimiento, y (como consecuencia de esto) en que un factor no menos

---

[1] K. Bihlmeyer, *Kirchengeschichte* I (Maguncia [11]1948) VI.

importante del acto de conocer es eso que se llama intuición. A la intuición se le debe reconocer valor científico, siempre que sus resultados resistan la revisión crítica. Esto no significa que *todo* lo que se capta intuitivamente pueda ser *a posteriori* verificado noéticamente, pero sí que puede que en ninguna parte se demuestre una contradicción con lo establecido críticamente. En este sentido, el pensamiento de conjunto, que no procede por adiciones cuantitativas, es científicamente legítimo. En él esencialmente se basa el tratamiento crítico de la historia, de la historia de la Iglesia sobre todo, desde el punto de vista de la historia de las ideas (cf. a este respecto mis explicaciones en «Trierer Theologische Zeitschrift» 61 [1952] 312-327).

Las veinte primeras ediciones de este libro, aparecidas entre 1929-30 y 1960, no se diferencian sustancialmente una de otra.

Sólo la aparición del Tercer Reich motivó la ampliación del apartado consagrado a la cristianización de los germanos (§§ 34-36) y la inserción en el párrafo final («Perspectivas», entonces § 116) de un apartado sobre «Iglesia y Nacionalsocialismo». La ampliación de los §§ 34-36, aunque algo resumida, todavía se encuentra en el texto actual; la inserción del párrafo final volví a suprimirla ya en 1937.

El texto de la presente edición es enteramente nuevo, salvo mínimos pasajes. Mas la refundición no afecta ni al marco, ni a la subdivisión, ni a las categorías básicas de la exposición. Sigo pensando que la división en «Antigüedad», «Edad Media» y «Edad Moderna» es un índice válido que responde a los hechos objetivos y sirve para articular objetivamente la vida de la Iglesia en la historia. Esta división programática, como es lógico, no se ha de llevar demasiado lejos; es preciso tener en cuenta los reparos que se indican en el texto (Introducción).

La remodelación consiste sobre todo en una mayor diferenciación de los temas expuestos y es fruto de una reflexión constante, a lo largo de varios decenios, sobre los distintos materiales y sus mutuas relaciones. Raro sería, evidentemente, que una meditación tan prolongada sobre la inmensa problemática del desarrollo de la historia de la Iglesia no hubiera hecho descubrir con progresiva intensidad sus profundidades y sus abismos. La dificultad residía en exponerlo todo de forma satisfactoria en un libro de dimensiones necesariamente reducidas.

Una exposición resumida de la historia de la Iglesia debe intentar efectivamente presentar el curso de los acontecimientos con cierta homogeneidad. Pero para esta tarea es de todo punto esencial distinguir lo importante de lo menos importante, acentuar unas cosas y pasar por alto otras; el arte consistirá precisamente en saber omitir con acierto.

Es evidente que en la selección influye mucho el juicio subjetivo; de acuerdo con los conocimientos del autor y su campo de especialización, determinados temas importantes aparecerán con más relieve que otros.

Tengo por principio que tal falta de homogeneidad es no sólo materialmente inevitable, sino necesaria. La historia no es el pasado, sino el pasado que llega vivo hasta el presente. Ciertos acontecimientos, fuerzas e ideas del pasado mantienen, unos más que otros, esta pervivencia; algunos, por consiguiente, deben ser expuestos con mayor énfasis. A Bernardo de Claraval, por ejemplo, le he dedicado diez páginas; a santa Hildegarda, sólo una. Sin duda, de esta extraordinaria mujer de Bingen se podrían decir muchas más cosas y más importantes. Pero que algo sea historia depende esencialmente no sólo, ni en la misma medida, de su existencia histórica, sino también, y de forma decisiva, de su repercusión histórica; y, desde este ángulo, Bernardo es incomparablemente superior a su gran contemporánea. En particular he creído necesario destacar dos grupos de problemas:

1) Los católicos estamos muy lejos de haber superado lo que hay de problemático en la espiritualidad medieval. Su impronta de objetivación y la consiguiente lucha entre «Sacerdotium» e «Imperium» requieren una atención extremadamente crítica. En ambos casos, conocer las ideas adquiridas desde tales supuestos es premisa para comprender el Medievo tardío más profundamente, como un precedente no accidental de la Reforma y como ayuda para el diálogo con los hermanos cristianos separados.

2) La suerte del cristianismo, hoy como mañana, depende más que nunca de su unidad y, otro tanto, de la superación de los problemas intelectuales y espirituales planteados por la Reforma. Ya hay hoy, afortunadamente, intentos en este sentido bajo el signo del movimiento o, mejor dicho, del encuentro ecuménico. Desde aquí es, no cabe duda, desde donde puede estar justificado un estudio más detallado de la historia de la Reforma. Y en esta línea aún podría irse mucho más lejos y escribir una historia radicalmente ecuménica de la Iglesia. Pero para eso todavía queda un largo camino. El diálogo de las distintas confesiones tiene antes que tocar estratos más profundos. Tenemos antes que acercarnos de forma más viva al patrimonio cristiano de los otros. Lo cual se conseguirá con tanta mayor seguridad cuanto más intensamente nos interroguemos a *nosotros mismos*. Mas la triste experiencia de la historia es que muchas veces ni la cristiandad, ni las Iglesias, ni los mismos católicos han cumplido satisfactoriamente su tarea. Y esto, para nosotros en concreto, significa que en el curso de la historia no siempre hemos realizado lo católico con suficiente plenitud y pureza. Debemos, por tanto, revisar con mayor seriedad que hasta ahora la idea que tenemos de nuestro patrimonio y la forma histórica en que lo hemos vivido, para ver si ésta se ha quedado, y en qué medida, por debajo de la plenitud católica de la fe primitiva fundacional y así descubrir lo que habría que afirmar y exponer con mayor profundidad y mayor plenitud, esto es, más católicamente.

Y esto se complementa con la pregunta, dirigida a nuestros hermanos evangélicos, por lo que hay de católico en su patrimonio. Pues sólo en la medida en que en muchas partes hay algo de católico es posible el auténtico encuentro e incluso la unión.

Consideraciones de este tipo me han inducido a describir con cierta minuciosidad la historia y las particularidades de las Iglesias orientales, dada su riqueza cristiana y católica.

El clima espiritual en que hoy se escribe la historia ha cambiado radicalmente en los últimos cincuenta años. El cambio se debe al cúmulo progresivo de conocimientos que nos han suministrado las ciencias naturales. La astronomía, la paleontología y la física (por hablar sólo de estas) han desvelado ante el hombre unas dimensiones de tiempo verdaderamente impresionantes; cifras y hechos, «conocidos» ya hace cuarenta años, han sido ahora confirmados umversalmente por la ciencia, hasta el punto de que la vieja imagen del mundo, en la cual descansaban muchas de nuestras ideas fundamentales, sin excluir las religiosas, se tambalea. Las cifras que aduce la ciencia para la edad del universo, de la vida o del hombre hacen que la historia que conocemos quede reducida a un lapso tremendamente insignificante.

La tensión entre esa enormidad de tiempo y estos pocos miles de años debe ser tomada en cuenta tanto por los escritores como por los observadores de la historia.

Mas esa misma tensión, para el historiador de la Iglesia, se torna aún más aguda. El marco temporal del universo, que proclama la gloria de Dios, no está cubierto más que en una mínima parte por la historia de la Iglesia. Valga un ejemplo ilustrativo: si la historia de la tierra estuviera escrita en un volumen de 3.000 páginas, la historia de la vida sobre la tierra sólo ocuparía la última página. Si esta página tuviese tres columnas con 1.000 líneas cada una, la historia de la humanidad sólo ocuparía la última línea de la tercera columna; y de esta línea, a la historia de la Iglesia sólo le corresponderían un par de letras...

Esto, que parece abrumador, en realidad nos lleva a una de las ideas básicas del cristianismo y de su historia: el mensaje cristiano no se anuncia como fuerza, sino como mundo de lo invisible, de lo oculto, de lo menospreciado, de pobreza espiritual en el sentido de los salmos. No obstante, dentro de esa desesperante inferioridad cuantitativa respecto al «mundo» se alberga la semilla del evangelio, cuyo crecimiento describe la historia de la Iglesia, el germen del reino prometido al pequeño rebaño para el fin de los tiempos (Lc 12,32). Ciertamente, es un desafío ingenuo, un verdadero *scandalon*, pero absolutamente seguro de la victoria gracias al poder de aquel que se ha revelado a sí mismo.

Exponer en síntesis un todo temporal y objetivamente tan dilatado como la historia de la Iglesia tiene algo de seductor. El intento de rastrear

las fuerzas rectoras de un acontecer tan pluriforme, de descubrir en semejante revoltijo, tan aparente como real, algo así como el sentido de la sucesión, aunque sólo sea en zonas y sectores aislados, es razón sobrada para estimular al observador. Pero en el científico responsable no cesa de surgir, cada vez más fuerte, un sentimiento de agobio. La enorme cantidad de hechos o de fuentes de información de los mismos, literalmente inabarcables para una sola persona, hace que en muchos, muchísimos casos, se tenga que recurrir a los resultados del trabajo de otros. Tal es el caso de este compendio, hasta el punto de que honradamente, expresando a la par mi profundo agradecimiento, debo reconocer una dependencia esencial de otros y confesar que la obra se nutre de múltiples lugares de segunda y tercera mano.

En particular quiero repetir aquí mi agradecimiento a mi venerado maestro, fallecido ya hace tiempo, P. Pierre Mandonnet, OP, de la Universidad de Friburgo/Suiza. Sirva este único nombre como exponente de muchísimos otros, de cuyas lecciones y libros también es deudora la presente «Historia de la Iglesia».

Agradezco igualmente la múltiple ayuda de mis colaboradores en el Instituto para la Historia de Europa, de Maguncia, del departamento de Historia de la religión occidental. Gran número de becarios y asistentes, con los cuales he mantenido durante años un cotidiano intercambio de ideas a la hora de nuestra pausa académica («pausa del café») y en mi seminario sobre Lutero, han tomado parte en la génesis de esta refundición de la «Historia de la Iglesia». A todos ellos, evangélicos y católicos, procedentes de distintos países de Europa y América, les saludo desde aquí con la amistad de siempre.

Agradecimiento especial merecen, en fin, los que de diversas formas han contribuido directamente a la aparición de este libro: la condesa Von Brockdorff, que leyó conmigo las pruebas de imprenta, confeccionó las citas y preparó el índice de materias, el doctor Hermann Schüssler, Horst Neumann, P. Daniel Olivier, P. Gabriel Llompart, Joseph Schülzle, doctor Karl Pellens, que particularmente se encargó de los mapas, y el profesor Boris Ulianich. Que entre todos mis primeros asistentes subraye mi agradecimiento a Peter Manns les parecerá natural a todos los antiguos y actuales miembros de nuestro círculo.

Parte del material del § 72, sobre los judíos de Maguncia, tengo que agradecerla cordialmente a mi colega Eugen Rapp, de Maguncia.

Los mapas que se incluyen en el libro no pretenden sustituir a las obras especializadas; sólo quieren ofrecer una primera orientación geográfica para situar los principales datos.

El material ilustrativo presenta asimismo testimonios evangélicos. Supongo que no es menester justificarlo: pertenece al patrimonio común.

La publicación del segundo volumen pone probablemente fin a mi trabajo en este libro. ¿Habrá algún discípulo mío que asuma la tarea de perfeccionarlo? Ya he indicado antes, al hablar de un aspecto concreto importante, en qué sentido sería esto deseable. Pero la tarea va a llegar mucho más lejos. Nuestro globo se queda pequeño. Por primera vez en la historia que conocemos, la humanidad comienza a vivir intensamente como comunidad (o, más bien, a juzgarse una comunidad), pese a todas las divisiones y hostilidades que la acosan. Todos los pueblos a una, amigos como enemigos, saben todo lo que cada día sucede en el mundo. Apenas hay ya sucesos aislados. Todo afecta inmediatamente a todos y repercute sobre todos. Esto genera una situación de conciencia que rompe por sí misma muchas limitaciones, hasta hoy normales, incluso en el campo de la formación intelectual, y que forzosamente va a exigir ser también tenida en cuenta en el campo de la ciencia y la valoración históricas. Al igual que otras visiones de la historia, también la historia de la Iglesia deberá tenerla presente. Con el trabajo de la *Una sancta,* por una parte, y la deseuropeización de la vida y los métodos misioneros, por otra, saldrá a la luz con mayor amplitud que hasta ahora la suerte de las Iglesias extraeuropeas, la historia de las Iglesias greco-ortodoxas, monofisitas y nestorianas, como también la vida de las «misiones» por todo el mundo (campo ahora reducido por el comunismo) y las historia de las confesiones surgidas directa o indirectamente de la Reforma y últimamente reunidas con las ortodoxas en el Consejo Mundial de las Iglesias. En estas exposiciones de conjunto deberán asimismo tener cabida las relaciones (esperemos que también el diálogo) con la sinagoga y las otras grandes religiones no cristianas...

¿Una perspectiva apasionante?... Sí, pero más todavía un tremendo quehacer. Clarísimamente se vislumbra un peligro fundamental, que ya hoy amenaza: la cantidad puede apagar el espíritu...

La cuestión es si un solo individuo podrá, y cuándo, alcanzar esa meta sin que la exposición quede ahogada por la amplitud de la materia. ¿O será el trabajo en equipo la única solución?

JOSEPH LORTZ

Maguncia, Domus Universitatis

INTRODUCCION

§1. *POSIBILIDAD Y VALOR DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA*

I. HISTORICIDAD DE LA IGLESIA

La historia es una peculiar dimensión del ser y el acontecer. El pensamiento histórico es una categoría espiritual propia; no es innata al hombre. Entendida en sentido *estricto* es, ciertamente, una adquisición de la Edad Moderna. El hombre tiene que aprender este modo de pensar. Tal exigencia, cuando se quiere comprender a la Iglesia históricamente, cobra un significado especial, porque la Iglesia tiene que ver, y por cierto esencialmente, con elementos inmutables. Por ello será útil empezar aclarando el concepto de historia de la Iglesia y ciertas leyes fundamentales que se dejan entrever en su propio desarrollo.

1. La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, el Cristo que sigue viviendo. Por eso es algo divino y objeto de fe. Como tal no puede ser captada ni comprendida, en el sentido propio de la palabra, por la inteligencia humana; ésta puede, sin embargo, penetrar en su naturaleza y en sus obras con hondura suficiente para hacer de ella una exposición científica.

Una ayuda importante para lograr este objetivo es el conocimiento de la *historia* de la Iglesia. Pues aunque la Iglesia es divina, tiene una historia real: Jesucristo, el Logos divino venido al mundo y, con ello, a la historia por la encarnación, su vida, su doctrina y su influjo en el curso de los siglos hasta hoy.

El cúmulo de los datos de la historia de la Iglesia durante estos siglos nos enseña lo siguiente: cuando con Cristo y su mensaje lo divino irrumpió en el mundo de lo natural y dio testimonio de sí mediante milagros, no destruyó las categorías del ser y el crecer naturales; se sometió a ellas. El cristianismo no se tornó en modo alguno una magia. Así, la realidad divino-cristiana, que como tal no puede mudarse, como fenómeno histórico ha tomado a lo largo de los siglos múltiples formas. Como cuerpo de Cristo, la Iglesia es un organismo vivo que no permanece anquilosado en su estado originario fundacional, sino que se desarrolla.

La posibilidad intrínseca de mantenerse idéntica a sí misma dentro de su desarrollo se hace hasta cierto punto comprensible en lo profético. El sentido de lo profético, de lo inspirado por Dios, tiene un alcance más hondo y más amplio de lo que el autor humano (¡incluso el inspirado!) es capaz de advertir en su conciencia. A menudo es sólo la historia —cuyo Señor es Dios— la que va desarrollando en plenitud ese sentido.

Unicamente desde este ángulo se comprende en toda su profundidad un pasaje como Mt 16,18[1]. Únicamente desde esta perspectiva es posible compaginar, por ejemplo, la concepción de Jesucristo en el seno de María por obra del Espíritu Santo y la bienaventuranza del Magníficat (Lc l,46ss), con la confesión de que «no entendieron sus palabras» (Mc 9,32).

2. Entre las fuentes de la historia de la Iglesia destacan por su valor los escritos reunidos en el Nuevo Testamento: los Evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan, los Hechos de los Apóstoles, el Apocalipsis. Tales escritos, en efecto, contienen la doctrina cuyo anuncio fundamenta y dirige la vida de la Iglesia desde su fundación, es decir, su historia entera. Relatan de cerca la vida y doctrina de Jesús de Nazaret y la vida de sus primeros seguidores hasta fines del siglo I.

Los escritos del Nuevo Testamento están unidos orgánicamente a los del Antiguo. Así lo atestiguan la figura y la doctrina de Jesucristo, fundador de la Iglesia; así lo confirman las noticias del Nuevo Testamento sobre las primeras comunidades. No es posible, en consecuencia, captar correctamente el sentido de los escritos del NT más que en relación con el Antiguo.

La diferente condición anímico-espiritual de los autores, las distintas fuentes que tuvieron a su alcance y las diferencias del tiempo de composición y del círculo de lectores justifican, como es natural, la peculiaridad, a veces tan acusada, de las Sagradas Escrituras. Tampoco faltan desavenencias notables y aparentes contradicciones: la revelación se encarna también en las imperfecciones del lenguaje humano. En principio, esto no es más que una prueba de la tesis fundamental, ya enunciada, de que la irrupción de lo divino en la naturaleza (y en parte también contra ella), que supone el cristianismo, no suprimió las categorías naturales del ser y el acontecer en la historia de la revelación divina.

La revelación no pretende comunicar un saber abstracto y sistemático, sino ante todo un anuncio de hechos salvíficos, expresado a menudo mediante símbolos y parábolas. También por este lado es comprensible que se den desavenencias todavía mayores.

A pesar de todo no hay en la Sagrada Escritura verdaderas contradicciones. Su unitariedad es tanto más notable por cuanto la mayoría de los autores no eran «cultos» y la fijación por escrito del mensaje de Cristo durante mucho tiempo apenas estuvo sometida a reglas obligatorias, por lo que el canon pudo formarse «con libertad».

3. La encarnación de Dios (Jn 1,14) es la base de la Iglesia; de este hecho, por tanto, debe partir toda descripción de su historia. Cristo predijo que sus palabras no iban a pasar (Mt 24,35); pero también que su reino iba

---

[1] Para cimentar este pensamiento en la Sagrada Escritura, cf. Jn 11,51: «Esto no se le ocurrió a él; siendo sumo sacerdote aquel año, profetizó...»

a extenderse con un crecimiento inesperado (Mt 13,31; cf. Mt 28,19s). El crecimiento orgánico sobre el fundamento de los apóstoles (Ef 2,10) y bajo la dirección del Espíritu Santo (Jn 16,13) es, por lo mismo, una categoría fundamental de la historia de la Iglesia. La Iglesia, efectivamente, ha tenido un *desarrollo* real, que puede seguirse en el culto, en la teología, en la administración, en la doctrina y en la comprensión de sí misma. Su contacto con los diversos pueblos y culturas ha provocado profundos cambios. Aunque los hombres en esencia son todos iguales, sus esquemas mentales son muy diferentes. La forma de pensar de los predicadores de la verdad cristiana del siglo II es grandemente distinta de la de un teólogo moderno. Tertuliano, Orígenes, Agustín, Bonifacio, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, Fenelón, Sailer, Newman, Schell, etc., expresan la fe cristiana común de modos en extremo diferentes. En esta diversidad se refleja en parte la transformación histórica y el progresivo desarrollo del pensamiento cristiano.

4. Hay un ámbito en la Iglesia contra el cual «no prevalecerán las puertas del infierno» (Mt 16,18). En la medida en que este ámbito coincide con la esencia de la Iglesia, las puertas del infierno no prevalecerán «contra la Iglesia».

Mas la evolución de la Iglesia no ha seguido siempre una línea recta. También en la historia de la Iglesia, «Dios escribe derecho con renglones torcidos». Este desarrollo se ha efectuado, según la promesa del Señor, bajo la asistencia especial del Espíritu Santo (Mt 16,18 y 28,20). Pretender pusilánimemente eliminar de la historia de la Iglesia sus innumerables debilidades, deficiencias y tensiones sería tanto como recortar el dominio de Dios sobre ella. Según la Escritura, la Iglesia no cesará de extenderse en este eón; penetrará en todos los pueblos «hasta los confines de la tierra» (Mt 28,19s). Pero lo que no está revelado es que vaya a transformar a la humanidad entera en un perfecto reino de Dios. La propia Iglesia es, como tal, la Iglesia de los pecadores, de los peces malos (Mt 13,47s); es decir, su desenvolvimiento asumirá también la forma de la decadencia. Es cierto que el reino de Dios está ya entre nosotros (Lc 17,21), manifestándose parcialmente en la fuerza de Dios, de forma que muchos lo ven y creen en él; pero sólo al fin de los tiempos irrumpirá con toda su plenitud, desde el más allá, en este mundo arrebatado por la rebelión contra Dios y su Cristo.
Por otra parte, una de las cosas más grandes e impresionantes de la historia de la Iglesia es el hecho de haber permanecido, dentro de sus enormes progresos e innumerables debilidades, fiel a su esencia, infalible en su núcleo e inequívocamente inmutable.

Esta realidad divina inmutable en la historia de la Iglesia no puede captarse por completo más que por la fe. Pero no forzosamente por una fe separada de la crítica histórica. Este es el punto en que la historia de la

Iglesia se convierte en teología. El problema estriba en precisar si es ciencia, hasta qué punto y de qué modo.

5. Para exponer la historia de la Iglesia tal como realmente ha transcurrido, es decir, como se ha configurado de hecho bajo la voluntad del Señor de la historia, es condición indispensable adoptar la actitud cristiana básica: ser oyente. La historia de la Iglesia no puede deducirse de las ideas, ni siquiera de las reveladas; hay que descubrirla con fidelidad y abnegación en lo que un día vino a ser y fue sin nuestra intervención.

Esto quiere decir que en la medida en que la Iglesia ha vivido una historia, y por haberla vivido, su estudio guarda afinidad con toda otra ciencia histórica. La investigación y exposición de la vida de la Iglesia a lo largo de los siglos se efectúa conforme a las mismas leyes de crítica histórica que rigen en toda ciencia histórica auténtica. Por otra parte, la historia de la Iglesia se diferencia de la ciencia puramente natural, ya que trabaja según propios principios, tomados de la revelación.

La combinación correcta de ambos elementos no se produce de modo que los fundamentos teológicos puedan determinar o incluso modificar los resultados históricos, sino que éstos están subordinados a la intención del fundador de la Iglesia, es decir, son interpretados y valorados teológicamente según los fundamentos de la revelación.

6. Así, pues, lo primero que ha de hacer el historiador es asegurar el material, fijar lo sucedido y documentarlo históricamente, esto es, «probarlo».

El grado de demostrabilidad varía según los distintos períodos de la historia de la Iglesia. La Edad Moderna ofrece mucha más documentación sobre cualquier suceso que el Medievo, y éste, por lo general, más que la Antigüedad.

En consecuencia, por lo que respecta a las pruebas, también las exigencias de la ciencia histórica son de diverso grado según las distintas épocas. La historia de la Iglesia tiene derecho, por su parte, a aceptar esa gradación. Resulta antihistórico exigirle, cuando se trata de una tesis científica de la historia de la Iglesia antigua, una certeza histórica comparativamente mayor, o incluso esencialmente superior, que la que se exige para un acontecimiento de parecida importancia entre los sucesos de la historia profana. Un ejemplo típico es la cuestión de si Pedro actuó en Roma y murió allí (cf. § 9).

II. PROFUNDIZACION DE LA IMAGEN DE LA IGLESIA

1. La historia de la Iglesia es un medio apropiado para conocer más a fondo la esencia del mensaje cristiano y la Iglesia.

Cuando vino el Mesías, sus discípulos no comprendieron que tenía que padecer y morir y, cuando llegó la hora temida, creyeron perdida su

causa; cuando Jesús volvió al Padre, las primeras generaciones cristianas creyeron que vendría en seguida a realizar el juicio final; cuando el primer día de Pentecostés fue fundada la Iglesia, muchos estaban convencidos de que la Iglesia sería una comunidad integrada sólo por santos y que el pecado jamás volvería a tener poder sobre sus miembros: el desarrollo histórico, recorriendo caminos muy distintos, ha venido a demostrar que aún no se había captado el significado completo de las palabras de Jesús. La historia de la Iglesia ha venido a ser una pedagoga, que hace entender la predicación de Jesús y su creación: la Iglesia.

La historia de la Iglesia ayuda, pues, a formarse un *concepto* justo *de la Iglesia.* Su más específica aportación a este respecto consiste en impedir una falsa espiritualización (espiritualismo) y la consiguiente volatilización de la realidad «Iglesia». Dicha historia muestra más bien, primero, que la Iglesia tiene un cuerpo, que es visible, superando así la falsa distinción entre una Iglesia «ideal» y otra «real» (haciendo asimismo entender que sólo hay *una* Iglesia, que es a un mismo tiempo institución divina y fruto del crecimiento histórico: Iglesia invisible, que sólo se puede captar por la fe, e Iglesia a la par visible y comprobable); y, segundo, preserva de una falsa visión de la santidad de la Iglesia. Esta santidad es objetiva; no excluye la pecaminosidad de los miembros y jefes de la Iglesia ni disminuye por causa de la misma.

Por este lado, y con toda claridad, la historia de la Iglesia remite a ese concepto sin el cual es imposible lograr una fructífera inteligencia e interpretación de la historia, a la *felix culpa,* a la culpa dichosa. El contenido fundamental de este concepto viene a decir que en los fenómenos históricos (personas, sistemas, acciones) error y culpa no equivalen a absurdo histórico, sino que pueden llegar a tener un hondo sentido según el plan salvífico de Dios y de hecho, a partir del pecado, con frecuencia decididamente lo tienen. Este concepto expresa el reconocimiento del Dios viviente en la historia. Responde a la afirmación agustiniana de que cuanto sucede en el tiempo es de Dios. Toma en serio la idea cristiana de la providencia. El error sigue siendo error; la *cizaña,* cizaña; el pecado, pecado; unos y otros son la antítesis reprobable de lo anunciado por Dios. Pero la voluntad salvífica de Dios gobierna el mundo y hace que incluso el error de los hombres sea útil para su santo designio.

2. Las enseñanzas del NT exigen inequívocamente la *unidad* de la Iglesia (Jn 17,21ss; Ef 4,5). La inmensa mayoría de la cristiandad ha vivido con esta conciencia hasta la Edad Moderna. Quienes se apartaban de esa unidad eran considerados como desviados de la doctrina verdadera (herejía, sectas, § 15) y tratados de acuerdo con la palabra del Señor: «Y si no hace caso ni siquiera a la Iglesia, considéralo como un pagano» (Mt 18,17).

Ni siquiera la gran escisión de la cristiandad a raíz de la Reforma del siglo XVI destruyó del todo este concepto. El proceso se consumó al

consolidarse la separación y con la sucesiva y al parecer irremediable multiplicación de las escisiones (sobre todo a partir del siglo XVIII). También la filosofía moderna, con su destrucción del concepto de verdad objetiva y con su relativismo, ha tenido un influjo decisivo. Mas hoy, incluso en la cristiandad no católica, se vuelve a reconocer expresamente que la escisión en varias Iglesias está en abierta contradicción con la voluntad del fundador de la Iglesia.

Esta unidad implica que la verdad prometida a la Iglesia por su fundador sólo puede estar plena y objetivamente en *una* Iglesia. El católico cree y afirma que esa Iglesia es la católica romana. Ello no quiere decir en modo alguno que en ella se halle suficientemente expuesto el depósito de la fe en toda su plenitud, amplitud y libertad, y menos aún que se lo haya apropiado *subjetivamente* de una manera perfecta en todos los casos. La historia de la Iglesia demuestra lo contrario.

Pero la posesión *objetiva* de la verdad por parte de la Iglesia católica está garantizada, en el plano del análisis histórico científico, por una prueba directa y otra indirecta.

Prueba directa: la Iglesia católica es la única que, a pesar de no pocas pérdidas y muestras de agotamiento, ha mantenido en todo lo esencial la línea de desarrollo establecida por Cristo y los apóstoles. Ella sola, en especial, ha conservado plenamente el ministerio obligatorio y vinculante en conciencia, tal como lo tuvieron y ejercieron los apóstoles (§ 18). La evolución de la Iglesia primitiva no lleva a la Reforma, sino al Tridentino, que, por otra parte, no ha de entenderse como conclusión, sino como mera etapa del camino de la Iglesia católica[2].

Prueba indirecta: si la Iglesia católica no es la Iglesia fundada por Jesucristo, resulta que las diversas Iglesias cristianas no católicas son, en todo lo esencial, sucesoras legítimas de la fundación de Jesús. Esto implicaría: 1) la negación de la unidad de la Iglesia; 2) que en la Iglesia de Jesús podrían darse cosas abiertamente contradictorias (cf. las diversas opiniones sobre la persona del Señor, sobre el nacimiento virginal, sobre el sacramento del altar); 3) presupondría que la Iglesia fundada por Jesús, inmediatamente después de su partida, habría caído en errores sustanciales, en contra de su promesa; 4) significaría que la cristiandad *entera* habría estado equivocada en lo esencial desde los años 50-60, aproximadamente, hasta 1517.

La unidad de la Iglesia no significa que los no católicos bautizados en Cristo y creyentes en él, y otro tanto los paganos, no pertenezcan a la Iglesia una. La doctrina sobre la voluntad salvífica universal de Dios, sobre el *Logos spermatikos,* sobre las *viae extraordinariae gratiae* (caminos

---

[2] Para el conjunto, cf. las distintas tesis de la más reciente exégesis protestante, que ya en Lucas constatan el sentido «católico».

extraordinarios de la gracia), sobre la distinción (no muy feliz) entre pertenencia plena y parcial, ofrecen la base conceptual necesaria para desarrollar ulteriormente esta idea fundamental de la Iglesia católica[3].

3. La historia de la Iglesia es uno de los mejores instrumentos para hacerse cargo de la riqueza y la verdad de la fe católica, fe que no sólo ha satisfecho a tantas personalidades de todos los tiempos y lugares, tan grandes y tan diversas entre sí, sino que las ha impulsado a insuperables empresas en todos los niveles elevados de la vida.

Como miembro de la Iglesia, el católico siente la necesidad natural (que en cierto modo se convierte en un deber para el católico culto) de conocer la vida de la familia sobrenatural a que pertenece. Siente también esta necesidad como hombre moderno, pues la cultura actual del Occidente, aunque a menudo sea hostil o extraña a la Iglesia, en su óptima parte se basa en el cristianismo y en gran medida ha sido creada por la Iglesia. Europa es cristiana en sus raíces gracias a la Iglesia.

4. El estudio de la historia de la Iglesia constituye una eficaz apología de la misma. Esto es evidente en lo que respecta a sus grandes tiempos, figuras y empresas heroicas. Pero también es verdad con respecto a las variadísimas y graves taras que encontramos en la historia de la Iglesia. Porque: 1) estos fallos tienen un profundo sentido religioso y cristiano por cuanto significan la misteriosa continuación de la pasión de Jesús por parte de la Iglesia. Llevan al cristiano a conocer su propia situación: la del siervo inútil y pecador (Lc 17,10) que sólo se mantiene por la fuerza de la gracia de Cristo; le enseñan continuamente que, exceptuando el núcleo esencial, la Iglesia es también Iglesia de pecadores; 2) la Iglesia ha encontrado siempre, a menudo en las situaciones más difíciles, fuerzas para reformarse a sí misma y llevar a sus miembros a nuevas cimas de vida religiosa y moral. Esto es un signo evidente de que en ella no opera sólo la fuerza humana, sino también la gracia divina (la prueba más vigorosa en este sentido es sin duda la reforma *católica* de los siglos XVI y XVII); 3) esta idea es legítimo desarrollarla hasta el extremo de afirmar que tal vez la prueba más impresionante de la divinidad de la Iglesia estriba en que toda la pecaminosidad, debilidad e infidelidad de sus propios jefes y miembros no han conseguido destruir su vida. El Medievo tardío constituye un documento impresionante en favor de esta tesis.

Con esto queda claro que semejante «apología» no puede consistir de ningún modo en encubrir tendenciosamente las taras de la historia de la Iglesia. Esas taras son reales y enormes. Según las fuertes palabras de Newman, la misma verdad se encontró en una situación comprometida por culpa del papa Honorio (§ 27); y Alejandro VI, como representante legal de

---

[3] Una síntesis clásica de esta fe nos la ofrece Agustín: «¿Cuántos de aquellos que no nos pertenecen son, sin embargo, nuestros, y cuántos de los nuestros se hallan fuera?».

Jesucristo, sigue planteando hoy problemas de conciencia a más de un cristiano. Pero desde que Jesús fue condenado como malhechor y maldito y en la cruz pudo sentirse abandonado del mismo Dios, no es nada fácil poner límites a su agonía en la vida de su Iglesia.

Si mostramos honestamente las deficiencias (al menos aquellas que pueden comprobarse con seguridad) podemos justamente esperar que los adversarios de la Iglesia, o los que tienen otras creencias, escuchen y se fíen de lo que decimos cuando describimos los aspectos positivos de la Iglesia y asimismo acepten nuestro rechazo de doctrinas contrarias a la Iglesia con la seriedad que corresponde a una opción de conciencia científicamente probada y madurada.

Esta actitud fue prescrita por el fundador con la exigencia radical de hacer penitencia.

5. Para salir airoso de semejante tarea es del todo preciso que el estudioso tenga la interior *libertad cristiana.* «Cristiano» dice tanto como verdad y amor, ambos en inseparable unidad. Sólo el conocimiento fecundado por el amor, esto es, por el entusiasmo, llega al punto más íntimo de las cosas. Mas el conocimiento amoroso sólo puede tener por objeto una realidad. Así, pues, para conocer la verdad (sobre todo en la historia de la Iglesia) son necesarios el entusiasmo y la crítica, el amor *y* la veracidad. La actitud general ha de ser un entusiasmo desapasionado. Esto no significa en modo alguno frialdad o escepticismo; es más bien la plenitud del amor, porque lo es de la verdad. Es un optimismo auténtico, cristiano, realista, alejado de todo entusiasmo fanático y estéril. Sólo tal apología es duradera y útil para la causa sagrada de la santa Iglesia. Sólo ella ayuda a llevar la cruz, que nunca puede faltar en el cristianismo.

Jesucristo, su naturaleza, su vida, su pasión, su resurrección y su predicación resumen todo el mensaje del Padre a la humanidad. La historia de la Iglesia por él fundada debe narrarse tal como en realidad se ha desarrollado, no de otra forma. El valor o el juicio de este desarrollo depende naturalmente de la medida en que éste se haya mantenido fiel al mensaje del Padre en Jesucristo.

6. Todo estudio histórico corre un grave peligro: propende a tomar como reproducción objetiva de la totalidad de la historia lo que puede captar en las fuentes conservadas (leyes, escritos, monumentos arquitectónicos, etc.). La vida del verdadero pueblo, de la masa, pasa entonces fácilmente a segundo plano. Este reduccionismo peligroso, inadmisible, puede darse también en la historia de la Iglesia. La doctrina y actuación de la jerarquía y de los teólogos están la mayoría de las veces relativamente bien documentadas, mientras que la fe y sus repercusiones en los otros miembros del pueblo de Dios lo están muy poco o no lo están en absoluto.

Ahora bien: la plenitud de la verdadera fe en la masa de los miembros de la Iglesia es evidentemente lo que, junto con el ministerio y los sacramentos, constituye la realización del reino de Dios en la tierra. Y dado que mucho, tal vez la mayor parte de esta realización, yace en el anonimato, bajo el imperceptible cambio de los cuadros históricos, y permanece desconocido en sus detalles, resulta como consecuencia importante que sólo conocemos una pequeña parte de lo que constituye la vida histórica de la Iglesia. Toda historia es más rica que su rostro visible. Lógicamente, esto es aplicable en mucho mayor grado a la historia de los misterios de Dios en el mundo.

7. Lo que es válido para la historia política, lo es también para la eclesiástica: hay que captarla pensando; lo cual supone interpretar, juzgar y valorar. Es preciso poner de relieve el distinto significado de cada persona y de cada hecho. La mera yuxtaposición de hechos aislados es sólo un paso previo, o bien conduce a un historicismo relativista y a. la consiguiente negación de la verdad absoluta.

La plenitud y la riqueza de la historia de la Iglesia, aun manteniendo la distancia crítica, deben ser proclamadas vivamente, para interpelar e invitar al individuo. Porque es cierto que la historia se mueve en el pasado, pero no es simplemente pasado: se nos acerca viva, bien porque nos ofrece tesoros que verificar, bien porque nos exige realizar mejor y con mayor pureza tareas históricas que en su tiempo no se resolvieron satisfactoriamente. Esto es aplicable a la historia en general. Para la historia de la revelación salvífica, que nos compromete vitalmente, tiene, como es natural, un alcance mucho mayor, incluso en lo negativo. También en la historia de la Iglesia se da el hecho básico de los desarrollos negativos e interpretaciones erróneas, hasta con repercusión universal. Estos han de ser expuestos como tales, con toda claridad. Quien renuncia a exponer la verdad y a distinguirla de lo falso, puede que describa con tonos positivos fenómenos que se dicen cristianos, pero no escribe historia de la Iglesia de Cristo.

§ 2. *ARTICULACION DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA*

I. ARTICULACION OBJETIVA

1. El acontecer histórico-eclesiástico se nos presenta inicialmente con una multiformidad abigarrada, en los más variados escenarios y las más diversas zonas y tiempos. Mas esta multiformidad no es algo inconexo. De principio, ya hay una fuerza que atenúa e incluso supera toda digresión; es la persona del fundador de la Iglesia, a la que todos siempre se han remitido y con la que han relacionado su patrimonio religioso. Además, según las fuentes del NT, como ya hemos dicho, la Iglesia es un todo, un

organismo. Y de esta unidad y totalidad orgánica siempre ha tenido conciencia, una conciencia que ha ido en aumento, cierto, pero que ya era asombrosamente intensa en los primeros tiempos del cristianismo. Su historia, en consecuencia, es también una unidad, que se basa en el único fundamento que es Jesucristo, su obra, su doctrina y su fundación, y que siempre gira en torno a los mismos temas que ya él propuso e impuso como tarea.

Sin embargo, dado que la Iglesia, aun siendo obra de la gracia divina, se presenta en hombres mortales y hechos pasajeros condicionados por el tiempo, su vida y consiguientemente su historia son asimismo múltiples no sólo en el sentido de la multiplicidad antes mencionada, sino en el sentido estructural, esto es, como desenvolvimiento de planos estructurales diversos. Desde este punto de vista, se puede articular la historia de la Iglesia en: *a)* la vida fundamental, *b)* la vida interna y *c)* la vida externa de la Iglesia.

2. La vida *fundamental* de la Iglesia es *el elemento divino* que hay en ella, la Iglesia tomada en sentido estricto; es el cuerpo místico de Cristo en cuanto que vive de la gracia divina, independientemente de la índole religioso-moral de sus miembros, esto es, la gracia misma; es la verdad *objetiva* y la santidad objetiva de la Iglesia, jamás empañadas por la sombra del error y del pecado.

De esta vida fundamental brota, con la colaboración de los miembros de la Iglesia, su vida interna y externa.

A la vida *interna* de la Iglesia pertenece cuanto la Iglesia hace desde su propio centro, independientemente de la «sociedad perfecta» (el Estado) que existe a su lado, y sin referencia «al mundo»; es, pues, su vida en lo que atañe a la esfera directamente religiosa. De la vida interna de la Iglesia forman parte, por ejemplo, su vida de piedad sacramental y extrasacramental, sus actividades caritativas, su teología; en suma: la conciencia religiosa que de sí misma tiene la Iglesia.

A la vida *externa* de la Iglesia pertenecen sobre todo sus relaciones con el Estado y con el mundo, y consiguientemente con la cultura y con otras religiones, así como su propagación externa. «Externa» no quiere decir simplemente ni exclusivamente «exterior». Dado el carácter misionero inmanente al cristianismo, las relaciones de la Iglesia con el Estado, el mundo y la cultura son esenciales para su vida.

Para entender la historia de la Iglesia y la Iglesia misma es de suma importancia distinguir en las manifestaciones de la Iglesia actual los planos de la vida histórico-eclesiástica que acabamos de indicar y, sobre todo, descubrir su íntima conexión recíproca.

II. ARTICULACION TEMPORAL

1. Hacer una división cronológica del proceso histórico, y hacerla con acierto, no es algo accesorio, sino una de las exigencias más importantes para comprender la historia. Es cierto que la corriente de la vida histórica es un *continuum,* pero como tal no es una mera mezcla informe. Está articulada en sí misma, independientemente del espíritu humano que la contempla. Hasta cierto punto, pues, esta articulación puede recibir un epígrafe en cada una de sus fases de desarrollo. Y tal intitulación —lo que generalmente se llama «articulación»—, si se elige con acierto, es una ayuda excepcional para conocer y entender la historia, naturalmente bajo el supuesto de tener conciencia del limitado valor de toda subdivisión en períodos. Quien ha repensado a fondo una buena panorámica de la historia de la Iglesia y ha llegado a tener una visión clara del desarrollo que en ella tiene lugar, *a)* dispone de un marco seguro y fácil de abarcar en todo momento, dentro del cual puede ordenar y situar los detalles históricos en su justo lugar, y *b)* la visión de conjunto puede servirle de guía para detectar y entender los detalles a la luz del desarrollo general, ayudándole así a captar más profundamente el sentido de la historia.

2. Del mismo modo que la vida del individuo es diferente en la niñez, en la juventud y en la madurez, y lo mismo cabe decir de los pueblos enteros, otro tanto ocurre con la Iglesia. La cuestión se complica en este caso porque la Iglesia es una realidad extendida por toda la tierra y persistente a través de los tiempos (universalidad espacio-temporal de la Iglesia): esos pueblos a los que la Iglesia predicó y en los que realizó su ideal en el curso de la historia y que, a su vez, emplearon sus mejores fuerzas en configurar y sostener a la Iglesia han cambiado. Eso ha hecho cambiar no sólo el escenario de la historia de la Iglesia, sino también, y en mayor medida, la misma vida *eclesial* propia de cada época, pueblo y lugar. En la medida en que un escenario y la vida que en él se desarrolla forman una cierta unidad, tenemos ante nosotros una unidad *histórica;* al «principio» y al «fin» de semejante unidad está, pues, justificado marcar momentos de división y desarrollo.

3. En el curso de la historia de la Iglesia, prescindiendo de otros innumerables incisos menos evidentes, hay especialmente *dos* sucesos que justifican la división de la historia de la Iglesia en *tres* grandes secciones, hablando de una *Antigüedad* cristiana, de una *Edad Media* y de una *Edad Moderna.* Estos dos sucesos son:

a) La gran *migración de los pueblos* en los siglos IV, V y VI hace derrumbarse el marco[4] en que se había desenvuelto hasta entonces la historia de la Iglesia, el antiguo Imperio romano (= fin de la Antigüedad); reduce y amplía a la vez el escenario de la historia de la Iglesia y, sobre

[4] El proceso es complicado y de larga duración. El avance del Islam desde el sureste y luego su dominio del Mediterráneo occidental hizo más profunda la disolución, pero no la provocó (contra Pirenne).

todo, hace entrar en la escena de la historia universal como factores activos a pueblos enteramente nuevos, brinda a la semilla de la palabra de Dios una tierra diferente: los jóvenes pueblos germánicos y, más tarde, los eslavos. La maduración de estos pueblos nuevos en estrecho contacto con la Iglesia (y en múltiples tensiones con ella) llena la historia de la Edad Media.

b) La radical *transformación de la vida espiritual de Occidente* a partir de los siglos XIV y XV relaja cada vez más la íntima vinculación de tales pueblos, al ir éstos adquiriendo paulatinamente su autonomía espiritual, con la Iglesia, de la que hasta entonces habían sido, como de la forma más natural, miembros principales. Este alejamiento encontró una expresión particularmente lamentable en la escisión de la fe en Occidente como consecuencia de la Reforma. De ahí surge luego una cultura secular (autónoma) en su conjunto, que en buena parte se desenvuelve al margen de la Iglesia e incluso contra ella: la Edad Moderna.

4. Este esquema sólo es válido para Occidente. Los factores que determinan su historia hasta hoy se diferencian extraordinariamente de los que caracterizaron la estructuración del Oriente cristiano. La continuación de la Antigüedad helenista o bizantina queda fundamentalmente salvaguardada en Oriente por la supervivencia del Imperio romano-oriental (hasta la caída de Constantinopla en 1453). En cambio, una de las consecuencias más graves de la separación entre la Iglesia occidental y la oriental en el siglo XI es que en Occidente desaparece casi por completo el contacto con las fuentes de la vida de la Iglesia griega (¡los Padres griegos!). En la Iglesia oriental no se estanca en modo alguno la vida durante los siglos que los occidentales llamamos Edad Media, sino que, por el contrario, es extraordinariamente activa, si bien no conoce ni valora mucho una actividad como la de Occidente en teología, piedad y órdenes religiosas. Como contrapartida, la Iglesia oriental está en parte más próxima a la atmósfera del cristianismo primitivo en la liturgia y en el carácter de su teología.

Dado que la vida eclesial en las misiones de ultramar ha sido hasta época muy reciente obra casi exclusiva del Occidente y dado que la Iglesia americana no nace hasta la Edad Moderna, la división esbozada es consecuencia legítima de lo que ha acontecido en Occidente.

5. Los dos acontecimientos señalados de la historia de la Iglesia son de una evidencia palmaria. A pesar de ello no hay que exagerar su importancia «divisoria». En la historia nunca se da el caso de que una época acabe completamente y al punto se inicie otra nueva, por entero separada de la primera. Al contrario: en la época que «llega a su fin», y partiendo de ella, se desarrollan gérmenes que se convierten a su vez en factores determinantes de la nueva época. Las épocas se entrecruzan.

Así, durante la Antigüedad tardía la Iglesia crece sin cesar en el ámbito de la (ya decadente) cultura antigua, que transmite luego a los

nuevos pueblos junto con la doctrina cristiana, y así crea y desarrolla con éstos lo que llamamos Edad Media. Estos mismos nuevos pueblos, en las postrimerías de la Antigüedad, son primero servidores y colaboradores y, en parte, incluso sostenedores del Imperio romano de Occidente, en progresiva decadencia, antes de destruirlo y sustituirlo por los nuevos reinos nacionales y antes de que surja luego de ellos la *civitas christiana,* la cristiandad occidental.

Hay que tener presente además que el proceso de las diversas esferas de la vida eclesiástica no presenta las mismas curvas y que no siempre coinciden sus puntos culminantes y decadentes.

La vida jamás se deja encerrar completamente en una fórmula, porque es demasiado rica. Lo mismo puede decirse, y con mayor razón, de la vida histórica, que es compleja por naturaleza. Así, pues, cuando en esta obra caracterizamos con una etiqueta las diferentes épocas y los diversos períodos, sólo pretendemos subrayar unos cuantos caracteres más sobresalientes, pero que no han de entenderse en sentido exclusivo.

Y de ahí, si se quiere una exposición más detallada, nace la posibilidad de subdividir la mencionada división tripartita de la historia de la Iglesia en un número mayor de unidades de espacio, tiempo y materia.

6. No es lo mismo que un pensamiento se exprese en Alejandría, en Roma o en Inglaterra o que una institución surja en Roma, en Antioquía o en Citeaux. El pensamiento tendrá en cada caso presupuestos diferentes, poseerá finalidades intrínsecas diversas y la institución ostentará distinto poder. La idea del *marco cultural* es de suma importancia para toda historia, y su comprensión, altamente determinante para el estudio de la historia (§5).

El peligro de que una concepción de la historia que opere con esta idea pueda subestimar o incluso ignorar el papel decisivo de la personalidad creadora no es muy grande cuando se escribe la historia del cristianismo, porque su comienzo, su continuación y su esencia se basan exclusivamente en la persona del fundador. La historia del cristianismo y de la Iglesia es la historia del seguimiento de Cristo, bien del seguimiento anhelado y en parte conseguido, bien del fracaso en esta tarea fundamental. Es cierto que lo objetivo, lo general y lo trascendente en verdad y santidad tienen en el cristianismo una importancia decisiva. Pero, por otra parte, su importancia y utilidad siempre dependen esencialmente de su apropiación por parte de la persona individual. La acción de Dios con el hombre, tal como se cree y enseña en el cristianismo y aparece de múltiples formas en el curso de la historia de la Iglesia, es siempre una acción del Dios personal con el hombre personal, creado a su imagen y semejanza.

III. LAS DISTINTAS EPOCAS

1. La *Antigüedad cristiana,* considerada globalmente, se caracteriza por el hecho de que el cristianismo se encontró durante esta época ante una civilización madura, altamente evolucionada y ya consolidada; una civilización crecida sin el cristianismo y antes de él, que en su conjunto le era extraña y continuó siéndolo: el antiguo paganismo del Mediterráneo.

a) Una consecuencia inmediata e igualmente importante de este hecho fue que en la Antigüedad el cristianismo estuvo primero y más que nada replegado sobre sí mismo. Por eso este período, por lo menos en su primera mitad, es ante todo el tiempo de la vida *interna* de la Iglesia, con predominio casi exclusivo de la actividad *religiosa.*

En este tiempo la Iglesia crea, sobre las bases establecidas en el período de su fundación (Jesús y sus apóstoles), las formas fundamentales de su propia vida interna (piedad, liturgia, constitución), asienta los criterios esenciales en lo que respecta al ámbito y las características de su patrimonio y de su actividad o misión (lucha contra el cristianismo judaico y contra la gnosis; escritos confesionales frente al Estado perseguidor; recopilación de los escritos del Nuevo Testamento; símbolo de la fe; controversias trinitarias y cristológicas) y da testimonio de la revelación de Cristo con la predicación, la vida y la definición de los dogmas.

b) Hacia el exterior, el cuadro es fundamentalmente distinto antes y después del año 313. Antes de esta fecha la Iglesia, en lo que respecta a su vida externa, se sitúa principalmente en posición defensiva; en las persecuciones ha de sostener una lucha sangrienta por su derecho a la existencia, al mismo tiempo que trata de definir de algún modo, por vía de ensayo, sus relaciones con la cultura. Los cristianos son una insignificante minoría. En cambio, a partir del 313, el cristianismo es libre y poco a poco se convierte en la religión del Estado; el representante del poder civil se hace cristiano. La actuación de la Iglesia se vuelve activa, asumiendo una iniciativa mayor en toda la línea de su vida externa. También afluyen a la Iglesia las «masas». La misma Iglesia estrecha sus lazos con el Estado y la cultura y se convierte en parte importante del «mundo». Las luchas espirituales, por el contrario, se trasladan al interior de la Iglesia y cobran mayor importancia, pero llevan en sí mismas huellas profundas del cambio de postura de la Iglesia respecto al Estado y la cultura (cuestiones trinitarias y cristológicas, concilios). La Antigüedad cristiana es la época del nacimiento de la Iglesia, *de su primera actividad misionera y de la consolidación de su existencia* frente al Estado y la herejía, así como de la fijación de su *autointerpretación dogmática* básica.

2. A diferencia de la Antigüedad cristiana, la *Edad Media* se caracteriza por el hecho de que la Iglesia «está ahí en primer plano», sin que se le oponga una cultura superior. Es ella la que crea una nueva cultura cristiano-eclesiástica[5] y la lleva luego a su plena autonomía. Mas también la Iglesia participa en este cambio. Se puede afirmar que la Iglesia y los

pueblos germánicos crecen juntos hasta formar, en una compenetración recíproca cada vez más íntima, esa realidad cristiana que llamamos Occidente cristiano medieval: Europa es cristiana desde sus raíces. Por efecto de una vida interna muy floreciente (monacato, liturgia, arte, teología, derecho y piedad popular), la Iglesia se dedica ahora con gran dinamismo al campo de la vida exterior: *a)* vuelve sus ojos hacia la cultura y la integra completamente en la vida cristiano-eclesiástica; *b)* pasan a primer plano los problemas de política eclesiástica, esto es, las cuestiones relativas a su constitución, así como los referentes a las relaciones entre Iglesia y Estado.

3. *La Edad Moderna.* Tras un cierto aislamiento de la vida cultural y espiritual dentro de una misma cristiandad, la vida cristiano-eclesiástica sucumbe en parte ante esa misma vida cultural que la Iglesia había contribuido a crear y que progresivamente se va separando de la Iglesia hasta contraponerse a ella: *a)* como no católica, *b)* como no cristiana, *c)* como no religiosa. El desencadenamiento de esta lucha tiene sus raíces profundas en la Edad Media, en determinadas actitudes de la jerarquía medieval (lucha con el Imperio por la idea hierocrática del papado), y su desarrollo en las tres etapas mencionadas llena la Edad Moderna.

Mas también aquí la vida *interna* de la Iglesia muestra una múltiple y en cierto modo maravillosa riqueza, aunque con dolorosos altibajos de fuerza y debilidad. Así, la Iglesia con sus propias fuerzas lleva a cabo una nueva reforma *católica* en el siglo XVI, ofrece al mundo el espectáculo del siglo de los santos durante el XVII y, pasado el XVIII, va acumulando fuerzas en el XIX para un nuevo florecimiento, del que hoy, pese a todos los peligros y en medio de enormes apostasías, podemos decir que comienza a apuntar en la vida interna de la Iglesia.

4. Muy diverso ha sido el grado y la forma en que han aceptado el cristianismo los hombres de las distintas épocas. Cada época, en efecto,[5] realiza su propio cometido con relativa perfección sólo por breve tiempo.

Para el mundo oriental y americano, nuestras categorías no son válidas sin una considerable modificación. En los países de misión el crecimiento depende también de muchas otras condiciones; generalmente, a la larga aparece gravado por la tensión entre la *forma de la doctrina cristiana, de cuño europeo,* y las antiguas civilizaciones indígenas, evolucionadas o primitivas, que eran y en su mayoría han seguido siendo extrañas a Occidente y a su intelectualismo.

5. La Iglesia ha de traer la redención a la humanidad. Por eso se siente la tentación de buscar su realización definitiva en la historia, identificándola con el triunfo de la Iglesia. Escritores más celosos que

---

[5] A este estado de cosas se llegó paulatinamente; los siglos V, VI y VII fueron de transición, durante ellos la vida siguió por lo general las leyes de la antigua civilización romana

objetivos han pretendido una y otra vez descubrir y describir semejante triunfo. La historia analizada sin pasión nos remite espontáneamente a la auténtica profecía del evangelio: en este mundo jamás habrá una victoria definitiva (Jn 14,17; 15,18; 16,20; 18,36). La historia de la Iglesia es una sucesión constante de altibajos en la lucha de la verdad y santidad cristianas contra el error, la mentira y la maldad pecaminosa de dentro y de fuera. *También la historia de la Iglesia revela como fundamento de la fe cristiana la teología de la cruz.*

ANTIGÜEDAD

LA IGLESIA EN EL MUNDO GRECO-ROMANO

§ 3. *DELIMITACION Y DIVISION DE LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA*

1. La historia de la Iglesia de la Antigüedad cristiana se articula en dos grandes *épocas:* la «cesura» viene señalada por el llamado Edicto de Milán del año 313 (§ 21). La primera época, por tanto, abarca la vida de la Iglesia en el Imperio romano pagano (hasta el 313); la segunda, sus avatares en el Imperio romano «cristiano» (desde el 313 hasta la invasión de los bárbaros).

En el desarrollo de la primera época pueden distinguirse las diferentes fases mediante: *a)* la toma y destrucción de Jerusalén por los romanos en el año 70; *b)* la desaparición de los últimos testigos directos —de vista u oído— de la vida del Señor, hacia el año 100, y la muerte del último discípulo de los apóstoles, alrededor del 130 (o 150).

a) La toma de Jerusalén significa el fin del judaísmo político, la erradicación del más peligroso enemigo de la Iglesia de entonces: tanto el judaísmo rígido, enemigo de los cristianos, como el cristianismo judaizante, que se había vuelto herético; y luego la dispersión forzosa de la primitiva comunidad cristiana más allá de Jerusalén (¡la expansión!).

b) La figura histórica de Jesús, gracias a los discípulos de los apóstoles, siguió influyendo directamente en la comunidad hasta el año 130 aproximadamente. Esta inmediatez fue de una fuerza singular. La personalidad, la imagen y hasta la voz, por así decir, del Señor actuaban como algo próximo y vivo. De otra manera no se podría explicar la inconcebible pujanza de expansión de esa «pequeña grey» (Lc 12,32), aparentemente perdida, frente a la potencia mundial de la Roma pagana. Más tarde, esta conexión inmediata con la vida histórica de Jesús fue sustituida, de modo general y definitivo, por una conexión sólo mediata: cambio éste absolutamente decisivo. De ahí, entre otras cosas, la íntima necesidad de fijar la doctrina predicada por Jesús.

2. En la primera época, los años 30-70 (130) señalan el tiempo del *cristianismo primitivo;* es la época puramente religiosa de la fundación de la Iglesia, el tiempo de los apóstoles y de los discípulos de los apóstoles, el tiempo en que la vida cristiana apenas tiene contacto alguno con la cultura. El cristianismo primitivo es la mejor ilustración de las palabras de Jesús: «no sois de este mundo» (Jn 18,36). Dominan las ideas escatológicas: se espera el inminente fin del mundo, no ciertamente de un modo uniforme y siempre claro (epístolas de Pablo), pero sí hasta el punto de considerar innecesario e incluso reprobable el acomodo aquí en la tierra. Es el tiempo en que el entusiasmo religioso y el amor activo llenan casi toda la vida de los cristianos. El escenario es preferentemente Palestina, Samaria, Siria, Asia Menor, Macedonia, Grecia (Jerusalén; Antioquía, la zona de misión de Pablo), después también Roma y «España».

El segundo período de esta primera época, los años 70 (130)-313, abarca el tiempo helénico-romano. Ahora la situación (junto con los elementos mencionados) se caracteriza, aunque muy lentamente, por la relación de la Iglesia con «el mundo»; más concretamente: *a)* con la cultura helenista; es el tiempo de las apologías y de la teología incipiente en lucha con la duda y la herejía (gnosis); *b)* con el Estado romano; es la Iglesia que combate y sufre pero que afianza al Estado, es el tiempo de las persecuciones.

3. En la segunda época (313 hasta el fin de las migraciones de los pueblos), el cristianismo es libre. Ser cristiano ya no es un riesgo, sino una ventaja; los obispos son unos privilegiados social y jurídicamente. El cristianismo se convierte en la religión del Estado y la Iglesia en Iglesia imperial. Pero el César es también «señor» de la Iglesia. En el ámbito interno es el tiempo de la teología de los Padres de la Iglesia, del nacimiento del monacato y de las grandes disputas doctrinales: *a)* en Oriente, la disputa trinitaria (siglo IV) y la cristológica (siglos V, VI y VII); *b)* en Occidente, la cuestión de la gracia (pelagianismo) y la disputa sobre la Iglesia y su santidad objetiva (donatistas): es el tiempo de san Agustín.

4. El límite mínimo de la Antigüedad cristiana no puede fijarse unitariamente. En Oriente, en todo caso, ha de fijarse mucho más tarde que en Occidente. Aquí, en Occidente, pese al inmenso y dilatado inciso de la invasión de los pueblos bárbaros, es muy difícil establecer con cierta precisión siquiera el año que marca el «fin» de la Antigüedad y el «comienzo» de la Edad Media. Y esto por diversas causas. Primera, porque sólo desaparece uno de los elementos que caracterizan la Antigüedad cristiana, o sea, el Imperio romano en cuanto marco político y geográfico. Pero el otro elemento, el *interno,* no desaparece: la cultura antigua, que se diluye y se trasvasa. En el ámbito propiamente eclesiástico la vida siguió guardando sus antiguas formas incluso después de la invasión de los bárbaros. La lengua latina de la liturgia constituyó el lazo más fuerte entre ambos períodos. Hay que hablar, pues, de una *zona* fronteriza entre la Antigüedad y la Edad Media; existe entre la Antigüedad tardía y la Edad Media una *intersección* de gran amplitud.

PRIMERA EPOCA

LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO PAGANO

Período primero

PREPARACION, FUNDACION Y PRIMERA EXPANSION DE LA IGLESIA. DE LOS JUDÍOS A LOS PAGANOS

§ 4. *EL ENTORNO DEL CRISTIANISMO NACIENTE*

1. El Imperio romano surgió poco antes del nacimiento de Cristo. Con Octavio, que recibe del Senado el nombre de Augusto (30 a. C-14 d. C), y con sus inmediatos sucesores el Imperio se extiende cada vez más. Abarca las tierras del Mediterráneo, con su cultura mediterránea entonces dominante, además de las Galias y partes de Britania; el Rin y el Danubio forman sus fronteras continentales. El siglo I d. C. es a un tiempo el punto culminante del poderío del Imperio romano y el comienzo de su (lenta) decadencia.

Al nacer Cristo, Palestina pertenecía al Imperio romano. Desde que Pompeyo conquistó Jerusalén (63 a. C), ya no hubo un estado judío independiente, aunque se les conservó el principado hereditario. Tras la muerte de Herodes el Idumeo (37-4 a. C), fue procurador en Judea y Samaria Poncio Pilato. Con Agripa I (41-44 d. C.) volvieron a unirse otra vez ambos territorios (bajo la soberanía romana).

2. Dentro del gran Imperio romano, el «rincón palestino», la tierra de los despreciados judíos, no era más que una parte insignificante. El César poseía un poder casi ilimitado sobre todo el imperio. No obstante, la administración era mesurada. Las provincias gozaban de una cierta autonomía.

a) El punto central, la capital y al mismo tiempo el modelo de todo el imperio era Roma, la «ciudad», una verdadera maravilla del mundo. Ya como idea (es decir, como encarnación del imperio eterno), Roma era una potencia real, que a lo largo de la Antigüedad y de la Edad Media ejerció una enorme influencia, de gran importancia incluso para la Iglesia. Esta influencia es uno de los grandes fenómenos de la historia, y que racionalmente sólo es posible captar por aproximación. Ciertamente (para la historia general como para la eclesiástica), la influencia ha sido a la larga positiva, pero muchas veces también perjudicial, sobre todo si se piensa en la idea de soberanía encarnada en la idea de Roma, en cómo ésta hizo posible en Constantinopla, la «segunda Roma», la competencia eclesiástica contra el papado, en cómo la fomentó y finalmente

contribuyó, con los excesos de ambas partes, a la nefasta escisión de las Iglesias oriental y occidental (§ 47; para la idea de la tercera Roma [Moscú] como heredera de Bizancio desde el siglo XV, cf. vol. II).

b) En Roma concurría toda la variedad multicolor del imperio. La cara espiritual de la ciudad no era unitaria. Roma era una creación pagana. Apenas puede uno imaginarse mayor diferencia respecto a una ciudad cristiana. Estaba repleta de templos. Pero éstos sólo eran morada de las imágenes de los dioses, no lugares de oración (el culto se celebraba ante las puertas). El Capitolio y el Foro eran el verdadero centro de la ciudad: los lugares donde se promulgaban las leyes, se dictaba sentencia y discurría la vida política, a la cual tenía que someterse hasta la liturgia oficial.

Había majestuosos palacios, lujosos y refinados, que entonces, y en ritmo creciente, comenzaron a ser centros de vida regalada. Había teatros y anfiteatros, en los que celebraban sus triunfos todo tipo de artes inmorales y crueldades. Pero no existían lugares de amor al prójimo, donde acoger a los pobres y enfermos, como nuestros hospitales. El hecho de que existieran asociaciones religioso-caritativas, en las que se prestaba ayuda (especialmente para asegurar una sepultura digna), y la influencia de la filosofía estoica suavizan algo el cuadro, pero no lo cambian esencialmente. Faltaba la fuerza capaz de transformar la vida. La inmoralidad penetraba cada vez más profundamente en todos los círculos (como en el imperio en general). Un lujo exagerado y un sibaritismo refinado se daban la mano con un desprecio escalofriante de la vida humana, en especial de la vida de las capas sociales inferiores, de los esclavos. Siempre serán una prueba impresionante de ello los frecuentes combates de gladiadores, en que tantas vidas humanas se sacrificaban por el solo placer del espectáculo. Incluso en tiempos de un emperador como Tito (79-81), «el preferido de los dioses y de los hombres», fueron sacrificados en tales luchas muchos millares de hombres (¡2.500 sólo en Cesarea, después de la destrucción de Jerusalén!).

c) En el resto del Imperio romano, ante todo en las ciudades, las colonias civiles y las guarniciones militares, la vida discurría según el modelo de Roma. El imperio era en cierto modo una multiplicación de Roma. Esto tenía sus ventajas para la difusión del mensaje cristiano, mas, por otra parte, facilitaba, llegado el caso, la lucha contra él.

3. Jesucristo vino «cuando se cumplió el tiempo» (Gál 4.4; Ef 1,10). Esta gran palabra de Pablo, más allá de su contenido esencial (histórico-salvífico), cobra todo su sentido iluminador de la historia cuando se considera que tal cumplimiento se había realizado ya en todos los ámbitos de la cultura de entonces.

Para evitar equívocos, hay que tener presente que el «cumplimiento» de que hablamos no ha de ser entendido como un fundamento, del que el mensaje cristiano vendría a ser, por decirlo así, complemento natural. Se

refiere más bien a una disposición espiritual y religiosa de los espíritus y de las almas, muy diversa en cada caso (que a menudo llegaba hasta la superstición), en la que podía entroncar el mensaje cristiano, y ello —decisivamente a veces— dándole una interpretación contraria. El «cumplimiento» no suprime en modo alguno el contraste, ni siquiera la contradicción del cristianismo con el mundo. Gran parte de los cristianos de la Antigüedad, a pesar de sus lazos de unión con el medio pagano y particularmente el griego, se consideraban ante todo como algo nuevo, como una contradicción con la sabiduría y la cultura de este mundo; eran los llamados a salir del mundo. Y esto era una interpretación auténtica de la persona del Señor crucificado y resucitado. El es el comienzo absoluto.
La preparación de la vida y la obra de Jesús hasta esta plenitud de los tiempos se llevó a cabo *a)* esencialmente en la historia del pueblo escogido, el pueblo judío, mas *b)* también en la historia de la gentilidad greco-romana.

4. En tiempo de Jesús, en la religión judía se habían configurado diversas tendencias. Dos de esas orientaciones resultaron especialmente importantes para el destino de Jesús y de su doctrina. La una se había impuesto en *Palestina;* la otra, entre los judíos que vivían fuera de la tierra prometida en todas las grandes ciudades del Imperio romano, entonces mundial, es decir, en el judaísmo de la *diáspora* (= dispersión). La orientación palestinense se caracteriza ante todo por una estrechez y un anquilosamiento inusitados, radicalmente cerrados a todo lo no judío, si bien en muy diversa medida. Había saduceos, fariseos y esenios.

Los *saduceos* provenían de los círculos abiertos a la cultura helenista. Cuando se agruparon (bastante pronto), la fe en la resurrección no había llegado a ser creencia general de los judíos; de ahí que rechazaran la resurrección. En los tiempos de Jesús se habían convertido en un partido político.

Los *fariseos* eran aún más rígidos y cerrados, como ya indica su nombre hebreo. Eran una agrupación de *chassidim* (piadosos). En tiempos de Jesús estaban dominados por el grupo de los escribas.

Los *esenios* eran también una rama de los *chassidim.* Entre ellos había círculos similares a una orden religiosa (con celibato, oración común; en Egipto había comunidades parecidas, los terapeutas). Recientemente, tras el hallazgo de los escritos del Mar Muerto (por lo demás aún muy discutidos, no unitarios), conocemos de ellos una configuración especial, la de los esenios de Qumrán, en cuya comunidad destaca una figura singular, la del «maestro de la sabiduría». Tal vez Juan Bautista estuvo relacionado con ellos.

El judaísmo fariseo trataba sobre todo de conseguir la justicia mediante el exacto cumplimiento literal de las numerosas prescripciones particulares de la «ley». En lo cual había mucho de exteriorización,

autojustificación e hipocresía, que Jesús repetidas veces censuró con dureza (Mt 23,13ss).

El judaísmo fariseo también tenía fuerza interna. La mejor prueba de ello es el hecho de que pudiera ligar tan fuertemente a su causa a un espíritu tan noble como Pablo (§ 8). Por lo demás, era un ideal peligroso, por el que el judaísmo finalmente se sacrificaría dándose muerte a sí mismo, mas no por eso dejaba de ser un ideal. Era la orgullosa conciencia de poseer, en toda su singularidad y exclusividad, el verdadero judaísmo, renacido de la heroica lucha de los macabeos; era el vigoroso intento de mantenerse alejados de todo lo «impuro».

Los judíos odiaban a los romanos, demoledores de su independencia política. La mayor gloria del pueblo judío consistía en no reconocer otro rey que el Yahvé de los cielos. Los judíos, a su vez, gozaban de pocas simpatías entre los romanos y los griegos. No obstante, la religión monoteísta y la moral interiorizada de los profetas y de algunos salmos y escritos didácticos poseían tal fuerza de atracción, que un considerable número de paganos se convirtieron en prosélitos (es decir, advenedizos) del judaísmo. Muchos se convertían del todo y se sometían a la circuncisión y a todo el ceremonial de la ley; otros buscaban una relación más estrecha con el judaísmo por la sola y exclusiva razón de aceptar la fe en el Dios único; éstos eran los «temerosos de Dios», que conocemos por el Nuevo Testamento (por ejemplo, Hch 2,5; 13,43; 17,17). Los prosélitos y «temerosos de Dios» son una prueba de la inquietud religiosa dentro del paganismo de entonces.

La fuerza de atracción de la religión y la moral judías ejercía su máxima influencia en el judaísmo de la *diáspora*. Este mantenía su adhesión a todo lo esencial de la religión judía, pero libre de la exagerada estrechez y rigidez del judaísmo palestino. Estaba más abierto al mundo y a la universal filosofía greco-helenista. A mediados del siglo II a. C, el filósofo Aristóbulo había intentado en Alejandría demostrar la armonía entre la ley mosaica y la filosofía griega. Esta relación se echa de ver de forma impresionante en los escritos del judío Filón de Alejandría, filósofo de la religión (contemporáneo de Jesús, 25 a. C.-40 d. C). Escritos que fueron no menos importantes para la evolución de la doctrina eclesiástica. Ofrecen una exégesis alegórico-místico-filosófica del Antiguo Testamento y muestran una verdadera conexión entre la religión judía y la filosofía helenista. Este tipo de judaísmo se convirtió en el puente más importante entre el joven cristianismo y el paganismo. En él encontramos claramente estructurado por vez primera un aspecto de la posterior síntesis cristiana: segura de sí misma e inflexible en lo fundamental, pero ensayando sin cesar el diálogo para comprender mejor sus fundamentos y radicalmente abierta a todos los valores espirituales para transmitir a todos los hombres la única religión verdadera.

También el judío Flavio Josefo (segunda mitad del siglo I) escribió sus obras históricas *(Antiquitates judaicae; De bello judaico)* según el patrón helenístico y para helenistas ilustrados.

La religión judía está expuesta en los escritos del Antiguo Testamento en hebreo y en parte en griego. La traducción de este libro sagrado al griego por los presuntos setenta sabios (LXX = Septuaginta) de la comunidad judía de Alejandría (siglos III y II a. C.) significó la mayor transmisión de la religión monoteísta paleotestamentaria al mundo pagano. Con esta traducción, el Antiguo Testamento se convirtió en la Escritura Sagrada del cristianismo antiguo. No era *uno* de tantos libros de los cristianos; para ellos era *el* libro sagrado. Los escritos del Nuevo Testamento fueron apareciendo paulatinamente, siendo coleccionados más tarde (§ 6).

Mas el contenido del Antiguo Testamento no es filosofía, sino revelación religiosa, escritura inspirada y testimonio de la acción salvadora de Dios en la historia de su pueblo elegido. Encierra un claro monoteísmo y el mensaje religioso-moral de los profetas, basado en la autoridad divina.

Este libro apunta más allá del judaísmo, al tiempo de la salvación mesiánica. Aunque los judíos, al comienzo de nuestra era, por un lado alentaban una esperanza mesiánica tintada de muchos matices políticos, los escritos «apocalípticos» y el mensaje profético, por otro, habían preparado los ánimos para entender la inminente doctrina *religiosa* del Mesías Salvador. En este sentido el mismo judaísmo es un testimonio a favor de la Iglesia, cuando ésta toma posesión de la herencia del pueblo elegido.

También fue de gran importancia para la historia de la Iglesia la clara conciencia de Israel, basada y alentada en los escritos sagrados, de creerse el pueblo elegido. Este convencimiento, acrecentado por las promesas y el mandato misionero del Señor, pasó como legítima herencia al cristianismo. Y dio lugar a una concepción cristiana, no judeocéntrica, del mundo y de la historia. Lo característico de esta concepción, en cuanto a su contenido, es que en última instancia todo depende de Dios; y lo importante de su orientación es que hay primero un anuncio y, en consecuencia, la historia no sigue un movimiento circular de retorno, sino que verdaderamente progresa, apuntando a una *meta* final, que de una vez para siempre clausurará toda la historia (pero con un nuevo ser del «eón venidero»).

El hecho de que el cristianismo resultase de este modo heredero del judaísmo dio a su vez ocasión en la Iglesia a una síntesis enormemente fructífera: la Iglesia goza del título legal y honorífico de un pasado antiquísimo, respetable y probado, siendo al mismo tiempo nueva y joven.

5. A pesar de lo dicho, al comienzo de nuestra era las religiones paganas del Imperio romano no habían dejado de tener importancia. Toda la vida, pública y privada, aún estaba sembrada de sacrificios, oráculos y

magias de todo tipo en honor de los dioses. Una numerosa e influyente casta sacerdotal ejercía un variado y perfeccionado culto.

A todo ello vino a añadirse entonces, por exigencia de los emperadores, el culto de nuevas divinidades. Junto a la personificación del Estado en la diosa Roma, aparece la persona del emperador rodeada de honores divinos. El *culto del César* floreció especialmente en las provincias orientales (el Oriente es la patria del culto al soberano en general). Este culto al emperador, ya insinuado con César y consumado con Augusto, Domiciano lo hizo preceptivo para todos.

Mucho de la religiosidad pagana de aquel tiempo era pura exterioridad. En conjunto, la *antigua* religión mitológica y pagana de los dioses olímpicos había sobrepasado ya su punto de apogeo mucho tiempo atrás, tanto en Oriente como en Grecia y en la misma Roma. Los intentos (de Augusto) de hacerla revivir tuvieron poco éxito. La ilustración filosófica, junto con un creciente deseo de interiorización, habían ejercido una crítica victoriosa sobre las antiguas divinidades, como Cronos, Zeus y Hera. Semejante propagación y difusión efectiva del culto al emperador no es simplemente una prueba de creciente religiosidad. El culto del emperador, en el fondo, no era más que una expresión del oscuro concepto pagano de Dios, carente de santidad y de carácter absoluto.

Por otra parte, en el paganismo de entonces existía un *positivo* afán religioso; de ordinario no insistimos en él lo suficiente, pero el hecho es que fue distanciándose progresivamente del culto oficial estatal, prescrito y practicado. Las personas cultas, en caso de no haber sucumbido al escepticismo como los más, se refugiaban en una religiosidad filosófica que no raras veces propendía fuertemente al monoteísmo o, cuando menos, a una especie de universalismo religioso. Las capas sociales más inferiores (pero también cultas) buscaban salvación y redención, en los antiguos misterios renacidos o en los nuevos misterios de procedencia oriental, en los cuales, a través de enigmáticos e impresionantes signos exteriores («bautismo», alimento sagrado), creían encontrar la expiación y la unión con la divinidad. Mas el contenido religioso de estos (perfeccionados) misterios helenistas era muy diferente y a menudo problemático. Esto vale especialmente para sus pretendidos paralelismos con la muerte y resurrección de Jesús: son crasa (y oscura) superstición e idolatría, en contraste con la figura del Señor, que es la vida (Jn 1,4) y da la vida en la fe; fantasmagorías, frente a los múltiples testimonios históricamente probados de aquellos a quienes se apareció Jesús después de su resurrección. Particularmente significativa es la diferencia entre la autojustificación pagana y la confesión cristiana de la culpa y la remisión gratuita.

Extraordinariamente importantes, y durante muchos siglos fuertes competidores y enemigos del cristianismo, fueron los misterios de *Mitra,*

en los que se daba una especie de «bautismo». Del culto de la Gran Madre (Cibeles, Attis) conocemos el *taurobolio,* en el que el iniciado se hacía rociar con sangre de toro para quedar limpio de pecado.

A la mencionada interiorización también había contribuido el *derecho romano.* Su aplicación por parte del Estado, tolerante e intolerante al mismo tiempo, era marcadamente positivista. Pero, gracias a la jurisprudencia, el concepto de la *aequitas* (= justicia basada en la interioridad, o sea, en el derecho natural) había adquirido una preponderancia decisiva. Basándose en él, dado que era un principio reconocido también por los paganos, los apologetas cristianos del siglo II pudieron ejercer una crítica terminante contra el proceder del Estado, hostil a los cristianos, y contra sus correspondientes principios jurídicos.

6. Estas nuevas corrientes de la religiosidad pagana demuestran que, junto al judaísmo, también el paganismo fue un «educador para Cristo» (Clemente de Alejandría).

Lo más importante, aparte del ansia de redención, fue el proceso de evolución hacia el monoteísmo. Este ya estaba abierto desde hacía mucho tiempo en la religiosidad filosófica: primero con Jenófanes († 475 a. C), el primer monoteísta de la Antigüedad clásica, y luego con Platón († 348 a. C.) y Aristóteles (Fe 322 a. C); y se convirtió en característica general de la situación espiritual de la época, después del viraje hacia la religión que dio al estoicismo el gran pensador griego Posidonio de Siria (135-50 a. C). Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y, antes, también Cicerón, discípulo de Posidonio, son los representantes más notables de esta tendencia a principios de la era cristiana. Muchos hombres cultos, contemporáneos de Jesús, se sentían atraídos por la elevación moral del estoicismo. El monoteísmo de Séneca y su ideal de la enseñanza filosófica apartaron a muchos hombres de la antigua idolatría, preparándolos así para el cristianismo. Mas, por otra parte, la brillante espiritualidad de este contemporáneo de Pablo satisfizo a muchos, impidiéndoles a su vez su adhesión al cristianismo. Más tarde, la ética y los valores vitales estoicos siguieron influyendo de diversos modos en el pensamiento cristiano; la aguda elocuencia de Séneca y partes de su antropología entusiasmaron a muchos humanistas cristianos, que lo tomaron por modelo (lo que pudo luego favorecer tanto la interpretación moralista del mensaje cristiano de la salvación como la reducción del campo de la gracia).

De forma aún más directa en la preparación al cristianismo influyó la superación *práctica* de la diversidad de dioses, gracias a las *ansias de unidad* que se manifestaban en todos los ámbitos culturales del Imperio romano.

Como consecuencia de un largo proceso, que entró en su fase decisiva con la expedición de Alejandro Magno al Oriente (334-324 a. C.) y la consiguiente transmisión de la cultura oriental al Occidente, en el

Imperio romano había ido formándose una cultura unitaria: la *helenístico-romana.* Intensas mezclas de pueblos y sus diversos modos de pensar, especialmente en las grandes ciudades como Alejandría y Roma, dieron lugar a una general igualación de las imágenes de los dioses y sus cultos respectivos (sincretismo; cf. § 16). A esto se añadía la poderosa unidad del Imperio romano, dentro del cual podía uno entenderse en todas partes en latín o en el griego *koiné,* con su administración unitaria y una amplísima red de comunicaciones. Entonces la idea de unidad brotaba por todos lados ante los paganos de manera ostensible y permanente. La unidad estatal, como las otras aspiraciones unitarias en la cultura y la religión, exigían de algún modo como complemento la unidad de la verdad, de la religión, de Dios. En este orden de cosas estaba perfectamente abonado el suelo para el mensaje de Jesús, que interpela al hombre como tal, esto es, a todos los hombres y pueblos, y para la unidad de la Iglesia, que abarca toda la tierra.

Los romanos eran plenamente conscientes de ser los protagonistas de la historia mundial. ¡Qué enorme fuerza supuso esto después para los romanos convertidos al cristianismo! ¡Qué gran robustecimiento de la misión divina de Roma como sede del papado! ¡Qué relevancia para el Sacro Imperio romano-germánico de la Edad Media!

El valor de la revelación cristiana no disminuye por el hecho de reconocer valores religioso-morales en el paganismo. Al contrario: el cristianismo no gana sólo cuando encuentra error y podredumbre; también gana cuando topa con otros valores y sale victorioso de la confrontación. De esta manera se manifestó en un principio, en este momento decisivo de la evolución humana, la grandeza del concepto cristiano de Dios o, mejor dicho, el poder transformador del mensaje divino en Jesucristo.

A este respecto, como ya se ha dicho, hay que tener en cuenta que al penetrar la revelación cristiana en el mundo pagano toda la vida pública y privada, el día, la semana y el año, el tráfico y el comercio, toda la realidad, en una palabra, estaba como de la forma más natural, impregnada de politeísmo; esto condicionaba de una u otra forma todo el modo de pensar y de hablar. El enmarañado confusionismo de esta situación había ensombrecido el espíritu del hombre de la época en lo referente a la *ecumene* de un modo difícil de comprender para nosotros, pero enormemente real. Un ejemplo bastante significativo en el cristianismo primitivo es el caso de Simón Mago. Y no deja de serlo aun cuando hagamos caso omiso de ciertas concepciones particulares sobre las emanaciones de divinidades inferiores, de la materia y del hombre, tal como informa Ireneo, y nos atengamos exclusivamente al relato de los Hechos de los Apóstoles (8,9ss): él se declaraba a sí mismo como un ser superior, hasta el punto de que grandes y chicos le llamaban «la gran fuerza de Dios» a causa de su magia; y, no obstante, se hallaba tan cautivo de la magia

politeísta, que con toda seriedad trató de comprar a Pedro y a Juan el Espíritu Santo con dinero.

El mayor peligro de estas y similares ideas paganas residía en lo siguiente: se estaba tan acostumbrado a la jerarquización y gradación de los dioses que por ninguna parte aparecía un Dios absoluto, esencialmente separado de todos los demás; todo, más bien, parecía nacer de todo y retornar a todo, en una especie de ritmo orgánico-cósmico (véase sincretismo y gnosis, § 16,2).

No obstante esta general preparación del cristianismo en el ámbito judío y pagano, surge el siguiente interrogante: ¿por qué el cristianismo apareció precisamente entonces y no antes? Este problema ya preocupó a los primeros cristianos, fue una objeción que les echaron en cara sus adversarios[1]. Para lo cual sólo hay dos respuestas, e íntimamente relacionadas: 1) los misterios de Dios son inescrutables (Rom 11,33); 2) precisamente entonces había llegado la «plenitud de los tiempos» (Heb 1,1s) según la voluntad de Dios, el Señor de la historia.

7. Otro aspecto del mismo problema: pese a toda su preparación, a los hombres de entonces el cristianismo les pareció algo por completo desconocido, algo inaudito. Cuando hizo acto de presencia en el mundo, hasta los espíritus más elevados lo sintieron como algo totalmente *nuevo.* Los cristianos, junto con los judíos y paganos (griegos) y después de ellos, son verdaderamente la «tercera raza», un «pueblo» realmente «nuevo», una «nueva alianza». Ellos mismos lo entendieron así. ¿Por qué?

a) Al monoteísmo pagano de la época le faltaban dos cosas: claridad y exclusividad. La tendencia de la religión propendía al reconocimiento de un solo Dios, pero no lo conseguía; los otros dioses seguían existiendo de una u otra forma. El concepto de «dios» se entendía de múltiples maneras; en el mejor de los casos significaba más el «supremo» que el «único» dios. A su lado había mucho panteísmo e incluso dualismo (= la materia como segundo principio, igualmente eterno, junto a Dios: toda una serie de oscuras ideas panteístas, que prácticamente invadían toda la vida y el pensamiento).

b) En los principios morales la falta de amor y misericordia no era total, pero casi. Privaba el egoísmo más refinado, sin principios superiores preceptivos que se le opusieran.

El más noble pensamiento ético del paganismo (salvo el caso de Sócrates y algunos estoicos) nunca logró establecer la unidad *entre vida y doctrina.* Para el cristianismo, sin embargo, esto es lo decisivo. Aunque muchas veces la realización del ideal no se haya correspondido con la exigencia, siempre se ha mantenido una diferencia esencial: la doctrina

---

[1] En la carta a Diogneto del siglo II o III y en el ataque de Celso, hacia el 178 (cf. Orígenes, § 15).

cristiana no se detiene en el campo del conocimiento; fundamentalmente exige ser vivida sin atenuaciones. Sólo que la exigencia la establece Dios, y a la vista de su gracia. Y fracasar es pecar. Para los cristianos esto iba en serio.

c) Antes que se anunciase el mensaje cristiano, los hombres percibían en su interior la voz de la «ley», tenían una conciencia (Rom 1,19s). Sin embargo, dejando a un lado la autoridad, la claridad y el éxito, puede decirse que sólo la revelación cristiana dio una conciencia a la humanidad. El concepto de religión se vio como algo nuevo, el valor del hombre se cifró primeramente en su inmortalidad. *Todos* los hombres aparecen como miembros de una familia (como hijos de un mismo Padre celestial y consiguientemente hermanos). Queda ennoblecida la familia y el matrimonio (unidad, indisolubilidad, santidad; situación de la mujer)[2]. El trabajo, como la vida entera, entra en el ámbito de la fe, experimentando así una revalorización esencial.

d) Y, sobre todo, el cristianismo es la religión de la revelación del Dios que toma figura humana en una persona histórica: «De suerte que el que es de Cristo se ha hecho criatura nueva, y lo viejo pasó, se ha hecho nuevo» (2 Cor 5,17). Lo nuevo del cristianismo es el mismo Jesucristo, su vida, su maravillosa personalidad, y la llamada y la posibilidad para todos de tomar parte en esta vida, por la que son librados del pecado en que han caído. Y esto por la fe obrada por Dios en el hombre. Esta fe es una fuerza determinante, implica la convicción absoluta de poseer *la* verdad en Cristo Jesús. En virtud del mandato misionero del Señor, se sabe lo suficientemente fuerte para vencer al «mundo» (Jn 16,33).

Desde estas premisas, el cristianismo del amor vive también de la intolerancia dogmática, como muy expresivamente ha formulado Pablo: «Y aunque un ángel bajara del cielo para enseñaros otro evangelio, sea anatema» (Gál 1,8).

Cuando se consideran todas y cada una de las mencionadas características, se echa de ver el sello de verdad que el cristianismo tiene en exclusiva, su incomparable síntesis. Todo lo humanamente valioso halla en él su plenitud; toda verdad pertenece a su verdad. «Cualquier verdad que haya sido dicha en alguna parte, ha sido dicha por el Espíritu Santo» (Ambrosio, sobre 1 Cor 12).

§ 5. *LOS ENTORNOS CULTURALES: ISRAEL, GRECIA, ROMA, ORIENTE*

---

[2] Su dignidad no sólo fue ensalzada en el misterio del matrimonio (Pablo: como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, Ef 5,25); también la alta estima de la virginidad influyó en este sentido.

I. CARACTERISTICAS FUNDAMENTALES

1. En los evangelios se advierte que Jesús habló de distinto modo a los fariseos de Jerusalén, formados y expertos en la Escritura, que a los sencillos e incultos campesinos y pecadores de Galilea. Cuando hablaba con aquéllos utilizaba palabras, imágenes y conceptos que apenas empleaba con éstos; ante los escribas hacía hincapié en los aspectos de su mensaje que para ellos revestían mayor importancia. Como prudente educador, Jesús tenía en cuenta la mentalidad propia de sus respectivos oyentes, procuraba ilustrar su predicación con los ejemplos más familiares de la vida de la naturaleza, del hombre y de la historia.

La Iglesia en el curso de los siglos ha guardado este legado, en el cual se echa de ver una gran libertad interior, y así ha logrado acercar la riqueza del evangelio a hombres, clases y pueblos de la más diversa disposición anímico-espiritual. Ya Pablo, con esa misma actitud, se hizo «todo para todos» (1 Cor 9,22). Siempre que la Iglesia, en el paso de los siglos, no se ha atenido a esta secular sabiduría pedagógica aquí manifiesta, lo ha acusado sensiblemente el crecimiento del reino de Dios.

De la misma manera que las falsas interpretaciones y reacciones que el Señor encontró en Jerusalén fueron diferentes de las de Galilea, otro tanto ha ocurrido en los siglos posteriores. El hombre culto ha tenido en cada tiempo sus propios problemas y dificultades, el griego distintos de los del romano, y éste de los del oriental. Y lo mismo ha ocurrido después con los germanos, luego con los eslavos y más tarde con los asiáticos orientales y con los pueblos primitivos. El cristianismo y la comprensión de su mensaje ha planteado a cada uno de estos pueblos problemas particulares, aparte de los comunes; los ensayos de solución (como también los intentos contrarios para no encontrarla) caracterizan la historia de la Iglesia en las diversas regiones, tiempos y representantes eclesiásticos.

En resumen: la vida del mensaje cristiano ha estado desde el principio en estrecha conexión con las fuerzas naturales del ambiente en que ha sido proclamado.

2. Dentro del amplísimo marco del Imperio romano universal había tres ámbitos principales, distintos en cultura y mentalidad, tres círculos culturales esencialmente diferentes: el judaísmo, la civilización griega y la civilización romana (¡las tres lenguas que figuraban en la cruz de Jesús!). Ahora bien: dado que el ámbito greco-helenístico —sobre todo allí donde hubo de sobreponerse a las grandes civilizaciones anteriores— había sufrido en parte fuertes transformaciones, puede decirse que en aquel tiempo también había un cuarto ámbito, el «oriental». Esta triple (o cuádruple) diversidad, por otra parte, aunque no del todo eliminada, vino a ser notablemente complementada y hasta contrarrestada por el carácter

unitario de la cultura griega de la época imperial, equilibrio que se acusaba incluso dentro de la diversidad de lenguas.

Para la historia de la Iglesia esto significa que la siembra de la doctrina cristiana en la Antigüedad cayó en tres suelos distintos; el joven cristianismo, en su difusión durante los primeros siglos, tuvo que enfrentarse y confrontarse con tres culturas diferentes: judaísmo, cultura griega y cultura romana. En este hecho radican todas las cuestiones que nos plantea la primitiva historia de la Iglesia. Sólo cuando se hayan desentrañado las peculiaridades de cada una de ellas podrá darse una respuesta convincente a las cuestiones del modo, el proceso y las causas de la propagación del cristianismo en el mundo antiguo.

3. De hecho, cuando uno se para a mirar los caracteres más sobresalientes de los tres ámbitos mencionados, el mundo judío aparece como eminentemente religioso, el griego como filosófico y el romano como político: religión judía, educación helenista, Estado romano (esto es, derecho romano en su realización concreta). Cada una de estas tres culturas planteaba al cristianismo problemas específicos, influía sobre él de una forma particular, tanto por su mentalidad como por sus limitaciones, y por la gran variedad de sus «costumbres» (de pensamiento como de vida, pública y privada). Las influencias se correspondían en cada caso con las características del entorno respectivo. Las grandes cuestiones y luchas, que dominan la historia de la Iglesia en la Antigüedad, son radicalmente distintas en el entorno judío, griego y romano. Pero al mismo tiempo en todos ellos se hace patente la misma cosa: la clara conciencia de la Iglesia de su unidad esencial dentro de una notable diversidad.

4. En Palestina y en el mundo greco-romano florecían a principios de la era cristiana determinados sistemas, doctrinas, conceptos, ideologías y costumbres que no eran nuevas, pero regían la vida entera desde tiempo inmemorial. Entonces sobrevino el joven cristianismo como algo imprevisto y comenzó bien la fecundación, bien la lucha recíproca de todos estos factores, distintos en edad, éxitos, derechos adquiridos y pretensiones.

El interrogante histórico decisivo rezaba así: ¿Se impondrá lo nuevo frente a lo ya existente? Y la respuesta dependía: *a)* de las fuerzas intrínsecas de lo nuevo, del cristianismo, y *b)* de cómo iban a reaccionar ante el nuevo retoño las fuerzas de las culturas ya existentes. Si las costumbres o, por lo menos, las posibilidades de la vieja cultura se acomodan a las necesidades y aspiraciones del elemento joven, todo resultará fácil, rápido, nadie sufrirá menoscabo de sus particularidades, lo nuevo, incluso, absorberá lo antiguo en lo posible. Si, por el contrario, lo nuevo choca con obstáculos, con elementos radicalmente extraños, si presenta exigencias que ante todo contradicen las costumbres y la ideología del organismo antiguo, entonces la tarea de imponerse se vuelve cuestión de ser o no ser. No sólo lo nuevo tendrá mayores dificultades para someter lo

antiguo, sino que lo antiguo tratará por todos los medios de impedir que lo nuevo germine, intentará absorberlo o destruirlo violentamente.

5. Esta, precisamente, fue la situación del joven cristianismo al tiempo de su nacimiento en el seno del pueblo judío y de sus primeras incursiones en el mundo greco-romano.

El cristianismo, el nuevo elemento que entonces entró en la evolución histórica era de naturaleza *religiosa* y, además, de un carácter marcadamente exclusivista y universalista; tenía la pretensión de ser la única religión verdadera y procuraba que todo el mundo le prestara adhesión. Para la acogida que haya de encontrar el cristianismo va a ser decisiva la actitud ante la religión en general que adopten los diferentes ambientes con los que va a entrar en contacto.

a) El cristianismo es un regalo de Dios a los hombres. No se trataba sólo de que llegase a imponerse. Su misión era mucho mayor: renovar la humanidad. Debía intentar penetrar en el pensamiento y acción humanos. Así, de forma natural, las fuerzas y los caracteres de cada pueblo habían de repercutir recíprocamente en el pensamiento de los evangelizadores cristianos. En los obligados intentos de «adaptarse» a las ideas y modos de pensar de los oyentes fácilmente surgía, como ya se ha dicho, un grave peligro para la pureza del mensaje cristiano.

b) A consecuencia de su pretensión de verdad por una parte y de su objetivo misionero por otra, toda la historia de la Iglesia está regida por una doble ley: conservar el mensaje evangélico en su pureza revelada de la necedad de la cruz (1 Cor 1,18) y al mismo tiempo predicarlo[3] con la debida acomodación (moderada, no extrema). Desde esta perspectiva se entienden la posibilidad y los límites de una Iglesia «italiana», «francesa», «alemana», «india», «japonesa» dentro de la indivisible unidad de la Iglesia católica.

c) El límite absoluto de la acomodación (pureza e inmutabilidad de la revelación) no pierde en absoluto su imperatividad frente a las diversas manifestaciones del folklore, y lo mismo vale para los usos y costumbres religiosas. Vistos todos ellos desde la perspectiva cristiana, no constituyen ningún valor autónomo. La acomodación tampoco debe confundirse con el relativismo (desviación de la verdad única). Es simplemente expresión de deferencia, bondad y libertad interior, rasgos esenciales de la persona y de la doctrina de Jesús, quien, si bien por una parte se consume en el celo de la casa del Señor (Jn 2,17), por otra es extraño a todo fanatismo. Desde estos

[3] Para ilustrar esto, cf. el apartado III (helenización aguda o moderada) y el § 34 (germanización); problemas parecidos hubo en la misión de los jesuitas en el Asia oriental.

supuestos, todo encratismo (rigorismo ascético), a pesar de su fervor[4], es sospechoso.

II. EL ENTORNO JUDIO

1. Dos circunstancias determinan la situación: *a)* el cristianismo realmente no penetró en el judaísmo, sino que brotó de él como de su suelo materno; *b)* el judaísmo era una entidad religiosa, como el cristianismo. En el judaísmo no reinaba un monarca ni una minoría de personas sobresalientes; era una teocracia, un señorío de Dios. En el judaísmo reinaba Yahvé por la «ley». Por eso, los problemas de la historia de la Iglesia en el ámbito judío son de índole declaradamente *religiosa.* Tanto las ventajas, que en el ambiente judío favorecían el surgimiento del cristianismo, como los obstáculos, que amenazaban su existencia y dificultaban su desarrollo, dimanan del campo religioso.

2. Las ventajas para el cristianismo se cifraban principalmente en lo siguiente:

a) La religión en el judaísmo no era un apéndice o anejo de la política, como en todas las demás creaciones estatales antiguas, sino que todo el organismo del Estado o del pueblo, la vida entera con sus múltiples relaciones, tenía en la religión su objetivo y su meta. Y eso precisamente pretende el cristianismo: subordinar a la religión la vida entera del hombre.

b) La doctrina de Jesús culmina en la afirmación de que él es el Mesías prometido. Entre los judíos, la espera del Mesías era el punto central. Visto desde este ángulo, el cristianismo representaba directamente el cumplimiento del judaísmo. En Roma, por ejemplo, donde no existía el concepto de «Mesías», la predicación de Jesús hubiera sido sencillamente incomprensible.

c) Por encima de todos los arranques de monoteísmo que hemos encontrado en los pueblos antiguos no judíos, sólo el judaísmo había elaborado un monoteísmo moral puro, claramente expresado y exigido sin reticencias ni concesiones. Por eso era tan importante la inteligencia con el judaísmo en este punto, porque también se trataba de un dogma fundamental de la nueva religión y porque, en definitiva, si el cristianismo logró la victoria en el mundo de entonces fue debido en cierto sentido al monoteísmo.

3. *Las desventajas* y peligros que el judaísmo ofrecía al cristianismo se basan, todo ellos, en la estrecha unión nacional de la religión judía (palestinense) con su piedad legal exteriorizada en las obras. Esto constituía un obstáculo para dos rasgos fundamentales del cristianismo, en cuanto que

---

[4] Cf. a este respecto el celo exagerado del jansenismo, tan sensible contra cualquier acomodación.

a) el mensaje cristiano se basa esencialmente en la exigencia de interioridad, y *b)* por principio va dirigido, partiendo de los judíos, a todos los hombres (cf. Jn 10,16; Mt 28,19). Fácil es comprender, desde estos supuestos, que la confrontación entre cristianismo y judaísmo llegara a centrarse en esta cuestión: ¿Pueden hacerse cristianos sólo los judíos o también los gentiles (§8)?

III. EL ENTORNO GRIEGO

1. Aunque cuando apareció el cristianismo el (antiguo) espíritu helénico hacía tiempo que se había transformado en el helenismo, el espíritu griego, a pesar del giro de la filosofía helenista hacia la ética y la religión, y a pesar del profundo cambio de estructuras motivado por la irrupción de la cultura oriental, primero, y por la configuración romana, después, siguió vigente durante los primeros siglos cristianos, sobre todo el espíritu del conocimiento, de la filosofía y de la educación. Las cuestiones suscitadas por su encuentro con el cristianismo habrían de ser preferentemente de naturaleza *filosófica*. Los griegos intentarían armonizar las doctrinas de la nueva religión con sus habituales formas de pensar, entender de alguna manera la religión en sentido filosófico. Así, y precisamente en este contexto, es como surgió la cuestión fundamental de la historia del pensamiento cristiano: el problema de la fe y la ciencia, y con él el problema de la fundamentación y defensa filosófica de la fe, esto es, el problema de la teología en general, así como el de las controversias doctrinales o de las herejías filosóficas y el de la formulación de los dogmas.

Una muestra tan expresiva como excepcional de todo esto, y con ello del influjo específico del medio griego en el destino de la predicación cristiana, la tenemos en el repetido eco que hallaron en el mundo griego e incluso en el pueblo las muchas especulaciones y discusiones dogmáticas (§ 27); las discusiones en pro y en contra eran seguidas con una pasión que para nosotros, modernos hombres occidentales, apenas es comprensible. Filosofar (en el contexto de la revelación, es decir, hacer teología), eso fue el alma del último helenismo.

De hecho, a lo largo de toda la historia de la Iglesia antigua, las cuestiones de la teología, las herejías filosóficas y la formulación de los dogmas están condicionadas por el ambiente griego. (Hasta las discusiones teológicas del Occidente latino, por ejemplo, de Tertuliano y de Agustín, se llevan a cabo preferentemente con medios e imágenes de la mentalidad griega).

2. Como *ventajas* que este medio cultural brinda al cristianismo hay que señalar:

a) La mencionada evolución de la filosofía griega hacia la ética, la teología y la religión. El cristianismo no se encuentra sólo con escépticos sin religión, sino también con filósofos propensos a todo tipo de interioridad e interiorización, es decir, aptos para acoger comprensivamente la nueva religiosidad.

b) Los griegos cultos ejercían, ya desde antiguo, una aguda crítica contra las viejas figuras, demasiado humanas e impotentes, de sus dioses, de modo que el cristianismo, a la hora de combatir el culto idolátrico y el politeísmo, ya tenía las armas preparadas. A esto se añade su aproximación al monoteísmo y la exigencia de una honda religiosidad espiritual y moral.

c) El poder especulativo del genio griego, por otra parte, también ayudó al cristianismo a convertirse en una potencia espiritual y a elaborar una sublime teoría del conocimiento capaz de satisfacer las mayores exigencias espirituales.

d) Finalmente, Grecia fue la que con su idioma, entonces de todos conocido (¡la carta de san Pablo a los Romanos fue escrita en griego!), brindó al joven cristianismo el único medio viable para predicar la nueva doctrina, maravilloso instrumento que permitía presentar sugestivamente los nuevos pensamientos con toda su inagotable riqueza.

3. *Desventajas.* Existía *un* gran peligro. El cristianismo es esencialmente un anuncio de fe y, como tal, un misterio; es decir, para el entendimiento humano no es accesible de forma total y adecuada; por su afán de saber, sin embargo, el hombre propende intrínsecamente a un conocimiento total. Esto, en el campo de la religión, y especialmente la religión de la locura de la cruz (1 Cor 1,18.23), lleva consigo el peligro del racionalismo y de la herejía, por el intento de convertir la revelación y la fe en un conocimiento natural (cf. gnosis, § 16).

IV. EL ENTORNO ROMANO

1. El mundo romano es por naturaleza no tanto teórico como práctico o, más exactamente, político. Está cumplidamente representado por el Estado romano; más aún: *es* el Estado romano. Es el mundo del gobierno, de la administración, del mando. Es también el mundo de la autovaloración y de la valoración del derecho positivo. Está vivo en él el sentido de la organización, como también el de la necesidad de obedecer, y otro tanto la aspiración a la unidad universal y a la expansión colonial.

La religión oficial de Roma no tenía absolutamente nada que ver con la conciencia, con la intención interna. Era la pura ejecución de un culto externo. El corazón podía y, de hecho, solía faltar. Los dioses romanos eran venerados. A su lado, poco a poco, entraron y fueron reconocidos los

dioses de las provincias[5]. El paganismo romano no pretendía exclusivismo alguno.

Pero, dado que a todos se exigía el acto externo de sacrificar a los dioses reconocidos por el Estado, la tolerancia religiosa en el Estado romano estaba sustancialmente condicionada por una coacción de conciencia para todos aquellos cuyas convicciones les impedían realizar dicho acto externo. Este era sobre todo el caso de los cristianos. Pues para el judaísmo existía una excepción: por ser religión *nacional* y además circunscrita por tan estrechos límites que jamás podría ejercer una atracción sobre las masas, se les permitió rechazar aquel sacrificio.

El Estado romano, por consiguiente, no se preocupará de la doctrina de la nueva religión. Pero tendrá que ocuparse de los cristianos por consideraciones prácticas de bien común. Y, en ese caso, todo su interés se resume en la siguiente pregunta: ¿Se compagina la existencia de esta comunidad religiosa con los intereses del Estado? *¿Tienen los cristianos derecho a la existencia?*

Por otra parte, en la *cristiandad* romana los problemas del comportamiento concreto se acusarán profundamente y ocuparán el lugar preferente de sus preocupaciones: cuestiones de constitución, organización, gobierno, administración, moralidad y santidad.

2. *Ventajas.* Todavía está muy difundida la opinión de que el Imperio romano pagano para el cristianismo no fue más que un campo de batalla. Debemos guardarnos de considerar exclusivamente el Estado romano bajo el prisma de las persecuciones de los cristianos. También fue un suelo abonado para la nueva religión: por su general tolerancia religiosa y ante todo por su especial tolerancia para con los judíos, «a cuya sombra creció el cristianismo» (Tertuliano); además, con su paz garantizada en el interior y sus posibilidades de comunicación, facilitó decisivamente la siembra de la buena noticia. El imperio, con su división en zonas urbanas, en provincias y posteriormente en diócesis, con su administración, así como con la idea de unidad que él mismo representaba, sirvió de modelo perfecto, conforme al cual la Iglesia pudo ir afianzando progresivamente su organización y expresando su vida de forma variada, sugestiva y fácilmente accesible a la inteligencia romano-pagana[6]. Además, a pesar de las

---

[5] Hubo muy pocas excepciones, salvo, por ejemplo, el culto de los druidas, que aún practicaba sacrificios humanos; para otros cultos hubo limitaciones locales o sociales, como, por ejemplo, el culto de Cibeles; en la misma Roma, hasta el año 38 d. C, estuvo prohibido el culto de Isis y de Osiris.

[6] Ya Orígenes interpretó esto en defensa del cristianismo diciendo: «Dios preparó las naciones para su doctrina, a fin de que estuviesen bajo *un solo* emperador romano y las naciones, so pretexto de que existían muchos estados, no se encontrasen recíprocamente separadas y, por tanto, resultase excesivamente difícil cumplir lo que Jesús mandó a los apóstoles diciéndoles: 'Id y enseñad a todas las gentes'».

persecuciones, la afirmación de la autoridad estatal era para los cristianos, a tenor de la doctrina de Jesús («dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César», Mc 12,17; Jesús ante Herodes, Lc 23,7ss; Rom 13,1; 1 Pe 2,16), algo evidente, y así se expresa a menudo en la literatura cristiana primitiva. Desde los apologetas del siglo II, la grandeza del imperio y su duración se atribuye incluso a la oración de los cristianos y a su vida piadosa.

3. *Desventajas.* Esta disposición de fuerzas encerraba nuevamente el peligro de exagerar los caracteres propios del ambiente: esto es, que el poder político no se detuviese ante el umbral de lo religioso. Esto se echa de ver en las persecuciones del Estado pagano, que exigía de los cristianos la práctica de la religión estatal romana. Posteriormente, en la época cristiana, se demostraron sus peligrosos efectos en el cesaro-papismo (§ 21) del emperador Constantino y sus sucesores, especialmente Justiniano I, que en este sentido vivían plenamente inmersos en el espíritu de la Roma antigua. (De un modo u otro, este problema inicial de toda historia vuelve a desempeñar un importante papel en la historia de la Iglesia en el Medievo e incluso en la Edad Moderna).

El mayor peligro, posiblemente, residía en que la -indiscutible calidad del gobierno político romano se infiltrase con desmesurada intensidad en el gobierno de la Iglesia, perjudicando así el estilo, completamente diferente, del ministerio apostólico de la Iglesia.

V. LA INFLUENCIA DEL ORIENTE

1. Ninguna de las culturas hasta ahora mencionadas como factores influyentes en la nueva religión se mantenía entonces en toda su pureza, sin mixtificaciones. Todo el mundo antiguo estaba fuertemente orientalizado.

En el transcurso de los siglos I y II de nuestra era se fue imponiendo progresivamente, dentro del helenismo, el elemento oriental; se hizo cargo, sin violencia alguna, de la guía espiritual. Y esta evolución no dejó de ser importante para el cristianismo, ante todo porque dicha tendencia presentaba un marcado tinte religioso: «la época del Imperio romano figura entre las grandes épocas religiosas de la historia universal» (H. E. Stier). El hecho de que una religión procedente de Oriente pudiera despertar un interés general ha de ser valorado, sin duda, como factor positivo. Mas también en el Oriente surgió el más poderoso rival del cristianismo primitivo, el culto de Mitra. Y de allí procede igualmente una de las más peligrosas herejías con las que tuvo que luchar la joven Iglesia, la doctrina de Mani, ideario religioso de la antigua Persia[7].

---

[7] Estas influencias orientales se diferencian grandemente del elemento griego; no están determinadas por el pensamiento, sino por el sentimiento o por la fantasía. Cf. también a este respecto la herejía de Taciano (§ 16).

2. Por consiguiente, en el entramado de las fuerzas fundamentales que acompañan la evolución del cristianismo en su período de fundación también hay que examinar los rasgos característicos de lo oriental. Su importancia aún es mayor si consideramos que las ciudades de Alejandría y Antioquía, en las cuales surgieron las primeras escuelas de catequistas, que tanto influyeron en la formación de la doctrina, se encuentran ambas en suelo helenista y que Bizancio, situada en el límite de Asia Menor, dependía mucho más de la influencia oriental que de la griega. La supremacía política de Roma tampoco cambia mucho este estado de cosas. Tan abierta estaba a las corrientes procedentes del Oriente, que su propia lengua no era de hecho más que una de tantas, como podía serlo la celta o la ibera.

VI. RESUMEN

1. La diversidad de los contextos culturales en que se difundió y vivió el mensaje cristiano es, sin lugar a dudas, de capital importancia para el desarrollo de la historia de la Iglesia, así como para su valoración. Puesto que Dios es el Señor de la historia y puesto que por la encarnación del Hijo el cristianismo ha venido a ser un fenómeno histórico determinante y decisivo, también su camino ha discurrido a través de la historia; por consiguiente, ninguno de sus contactos profundos con este o con aquel pueblo o cultura ha sido algo secundario para su destino, sino verdaderamente esencial. O dicho más claramente: es un hecho histórico-salvífico de primera categoría que la buena nueva, en su período fundacional, no fuera dirigida preferentemente al Oriente, por ejemplo, a los indios, que oraban según esquemas primitivos, sino a estrictos pensadores, a los griegos, que defendían la supremacía de lo racional, y a los romanos, que pensaban y obraban tan autoritaria como prácticamente. Todo el que explícitamente propugne la divisa del «solo Dios» ha de sacar de este ocasional encuentro del evangelio con el Occidente político y racional muy serias consecuencias para la valoración del curso de la historia de la Iglesia, pues de aquí dimana esencialmente su desarrollo.

2. Por las citadas desventajas de los entornos culturales surgen a veces ciertos ataques contra el cristianismo y contra la Iglesia. Frente a ellos, la Iglesia se defiende y se afianza. De rechazo, este contraste influye a su vez sobre la Iglesia. De este modo, y sobre todo como manifestación de su propia vitalidad, crece y se desarrolla.

En la Antigüedad cristiana, las provocaciones provienen: 1) del judaísmo: el problema del judaísmo y del cristianismo de los gentiles en el siglo I (§ 8); 2) del paganismo, y en concreto: *a)* del Estado romano y de la actitud hostil de las masas populares (siglos II y III; §§ 11 y 12); *b)* de las

fuerzas de la cultura helenista que propenden a la herejía (afianzamiento de la religión revelada por Dios; siglos II al V; §§ 16, 26 y 27).

Ya conocemos esquemáticamente el marco externo dentro del cual surgió la nueva religión, el mensaje cristiano, y las condiciones generales bajo las que podía arraigar y crecer.

Vamos ahora a ocuparnos de la religión como tal. Y, antes que nada, del *único* centro vital y fundamento que la sustenta.

§ 6. *JESUS DE NAZARET, FUNDADOR DE LA IGLESIA*

1. La vida y la obra entera de Jesús es la base y el fundamento de la Iglesia. Dado que sus palabras fueron pronunciadas para todos los tiempos (Mt 24,35) y él mismo prometió estar con los suyos hasta el fin del mundo (Mt 28,20; Jn 15,1 y 8,12), todo lo que él es y lo que él dijo e hizo es esencial para lo que ha sido, ha vivido y es su Iglesia, que él mismo ha fundado en la historia. Todo lo que de él sabemos pertenece, por lo mismo, a la esencia de la historia de la Iglesia. Teniendo en cuenta el cometido especial de la historia de la Iglesia (no se trata de exégesis), conviene recordar algunas cosas.

a) Las fuentes de nuestro conocimiento de la vida de Jesús son los escritos recopilados en el Nuevo Testamento. Adicionalmente, pero a enorme distancia, tienen valor algunos —muy escasos—- testimonios no cristianos sobre el Señor.

La cuestión del origen de los evangelios se ha discutido acaloradamente desde hace muchos siglos. La Ilustración y el liberalismo se han esforzado en demostrar que en cuanto fuentes no tienen ningún valor crítico, en situar su aparición en el siglo II y en negarles la paternidad de los autores indicados por la tradición. Y lo mismo que con los evangelios se ha hecho con gran parte de las cartas de los apóstoles. Sin embargo, la crítica científica más reciente se ha pronunciado a favor de la autenticidad y antigüedad apostólica de los evangelios. En todos los sectores se entiende mucho mejor el confuso proceso histórico de la génesis de los escritos sagrados y de su recopilación en un «canon» preceptivo, así como la participación humana de los autores inspirados en su selección y formulación. Y este conocimiento más profundo de los elementos naturales de su redacción, precisamente, ha robustecido la idea de que el valor histórico del núcleo de los evangelios no puede en absoluto ser negado.

El reciente intento de fraccionar radicalmente el Nuevo Testamento por capas o niveles o de volatilizar el suceso objetivo en un personal sentirse afectado y hacerlo «suceso», está claramente condicionado, pese a la inmensa erudición que todo ello entraña, por determinados esquemas filosóficos de un determinado tiempo histórico. (Desde hace

aproximadamente un siglo, la historia de la exégesis demuestra lo efímero de semejantes intentos).

Frente a todo esto, la primera lectura da la impresión, que la más cuidadosa y amplia crítica de fuentes confirma, de la esencial unidad interna del mensaje de Jesús de Nazaret, que fue crucificado, resucitó y envió a los apóstoles que él eligió a difundir el reino de Dios con la fuerza del Espíritu Santo.

b) El Evangelio de Mateo fue primitivamente redactado en arameo. Marcos escribió en griego y reprodujo en lo esencial las enseñanzas de Pedro. El Evangelio de Marcos fue utilizado posteriormente por el traductor griego del Evangelio de Mateo, tanto en sus expresiones como en la disposición de la materia. Ambas obras, junto con otras tradiciones orales y escritas, sirvieron de fuente a Lucas. Mateo y Marcos escribieron su obra antes de la destrucción de Jesuralén; Lucas, probablemente, poco después de la misma.

c) El más discutido de todos ha sido el Evangelio de Juan, del que no se quería reconocer como autor al «discípulo amado» (Jn 21,20). Sin embargo, la mayoría de los investigadores, incluso protestantes[8], afirma dicha paternidad, así como su redacción hacia el año 100. Ahora bien: mientras los Evangelios de Mateo, Marcos y Lucas presentan[9] un material muy parecido sobre la vida, doctrina y muerte de Jesús, el Evangelio de Juan ofrece muchas cosas nuevas en cuanto a forma y contenido. Y esto es comprensible. Puesto que él escribió unos veinte o treinta años más tarde que los otros evangelistas, ya conocidos y reconocidos desde hacía mucho tiempo, era natural que cubriera algunas lagunas, diera ciertas cosas por supuestas y con su narración tomara postura sobre las nuevas cuestiones planteadas. De este modo, el Evangelio de Juan se convierte en un importantísimo pilar de la tradición viva, que se adentra hasta los tiempos en que ya no vivía nadie de los que conocieron personalmente a Jesús. Mediante Policarpo (§ 11), la conexión queda asegurada hasta bien avanzado el siglo II.

El evangelista Juan parece haber recibido el don de un profundo y especial conocimiento del Señor y su doctrina, él, «a quien amaba el Señor». Su Evangelio muestra en muchos pasajes con qué fidelidad y reconocimiento había conservado él en su corazón ciertos íntimos momentos y coloquios con el Señor. La continuada y espontánea meditación sobre lo maravilloso de este encuentro se plasmó, como es

---

[8] Cf. a este respecto el importante papiro de Rylands Greek (475). La pequeña hoja contiene fragmentos de Jn 18. Procede del Egipto central (!) y fue escrita lo más tarde en el 130. De esto se puede deducir, y con razón, que el evangelio fue redactado algunos decenios antes. (Cf. ilustración 2).

[9] Con una simple mirada pueden abarcarse los textos ordenados uno al lado del otro = sinopsis, sinópticos.

natural, en una exposición que no solamente es un relato, sino también, y esencialmente, una esclarecedora predicación. El Evangelio de Juan da muestras de una notable elaboración teológica del mensaje de Jesús. En muchos casos no resulta nada fácil separar las palabras de Jesús de lo que es originario de Juan.

En Juan aparece ya una confrontación positiva con la cultura helenista. El mejor ejemplo de ello es el primer capítulo de su Evangelio, donde se emplea el concepto griego de *logos,* aunque profundizado por la revelación cristiana, para expresar, en tono de alabanza, el misterio de la divinidad del Hijo, su poder creador y su encarnación en una proclamación y profesión de fe de gran estilo.

d) Lucas dice expresamente que ya había una considerable literatura sobre la vida y la predicación de Jesús (Lc 1,1s). Junto a los relatos aceptados por la Iglesia, en efecto, existían muchos otros que la misma Iglesia rechazó como no históricos (apócrifos): el Evangelio de los Egipcios, de Judas, de Pedro, de Santiago, de Gamaliel, Apocalipsis... En general puede afirmarse científicamente que la Iglesia dio muestras de un instinto extraordinariamente acertado en la elección. La sobria discreción de los Libros Santos por ella reconocidos contrasta, con todas las ventajas a su favor, con el sinnúmero de exageraciones fantásticas, cuando no ingenuas, sobre la vida del Jesús niño, sobre su muerte o hasta sobre sus predicaciones de un reino de mil años de los apócrifos.

2. Jesucristo murió (probablemente) el 14 de Nisán[10] del año 783 de la fundación de Roma, o sea, el 7 de abril del año 30 de nuestra era.

El año del nacimiento de Jesús, debido a un error del monje Dionisio el Exiguo († 566) al hacer el cómputo de la era cristiana, debe fijarse unos tres o cinco años antes de su comienzo.

a) Jesucristo es Dios. Esto nos lo enseña la fe. Apoyos de esta fe son la conciencia mesiánica de Jesús, las profecías en él ostensiblemente cumplidas, los milagros por él realizados, particularmente su resurrección corporal de entre los muertos, la divina limpieza y santidad de su vida, la inagotable riqueza, sabiduría y avasalladora verdad de su doctrina y la majestad divina de su personalidad. Todos estos elementos forman un todo, y solamente así, tomados en conjunto, tienen fuerza expresiva, aprovechable incluso científicamente.

En cuanto al *modo* como Jesús habló, lo más notable es su plena, y para los hombres inalcanzable, seguridad en sí mismo, que ni en las afirmaciones más solemnes ni en las aparentemente menos elevadas pierde su propio centro o se muestra de algún modo desmesurada.

b) Jesucristo, cumpliendo la profecía, vino al mundo como hijo de David, de la estirpe de Judá, para hacerse hermano de los hombres y salvar

---

[10] Primer mes del año hebreo.

a sus hermanos. Aunque cargó con los pecados de éstos, él permaneció como unigénito del Padre, plenamente al lado de Dios. Por eso, y en un sentido misterioso, es hondamente significativo que Jesús naciera de «María la Virgen», no por «voluntad de varón» (Mt 1,25; Lc l,35s).

En la Sagrada Escritura se habla a menudo de los «hermanos de Jesús» (Mc 6,3). Que no se trata de hermanos en sentido propio y estricto se deduce de lo siguiente: *a)* En Lc 1,34 María afirma, en un contexto que confiere enorme trascendencia a su aserción, que «no conoce varón». Ella adoptó esta actitud en medio de la creencia general de que todo judío y especialmente todo miembro de la familia de David podía o debía contribuir a la llegada del Mesías esperado con la procreación de los hijos; ¡sería sencillamente inexplicable y hasta contradictorio un posterior cambio de su actitud primera! *b)* En correspondencia con esto está el hecho de que nunca uno de los «hermanos de Jesús» recibe el apelativo de hijo de María; éste está reservado en exclusiva a Jesús. *c)* Con ello, en fin, también concuerda el hecho de que a cada uno de los cuatro «hermanos de Jesús» mencionados en el evangelio se les asigna una madre distinta de María, la madre de Jesús (cf. entre sí Mc 6,5; Mt 13,35; Jn 19,25; Gál 1,19)[11].

3. En Cristo se ha manifestado el amor gratuito de Dios, con el fin de atraerse a la humanidad para hacerla partícipe de su propia plenitud de vida divina. El individuo es llamado a la comunidad de los santos (= de la Iglesia).

Por consiguiente, obra y doctrina de nuestro Salvador se dirigen: *a)* al hombre individual, *b)* a la Iglesia.

a) Jesús quiere traer a los hombres la recta religión y la verdadera piedad, que culminan en el mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mt 22,37ss), exigen la pureza de intención (la «justicia mejor» del Sermón de la Montaña). Con ello Jesús rechaza el mecanismo y la exteriorización de la piedad y convierte enteramente la religión en cosa de conciencia: Dios y el alma. Jesús, igualmente, elimina la política de la religión. El reino de Dios que él anuncia no está destinado sólo para la descendencia de Abrahán, sino para todos los hombres: trae el universalismo religioso, la religión de la humanidad.

La religión de Jesús está íntimamente capacitada para eso, porque es sencilla y libre de todo condicionamiento temporal e histórico; porque sólo busca y estimula lo más hondo del hombre, *el hombre mismo,* su alma; porque se dirige a necesidades y aptitudes que se dan en todas partes, sin distinción de lugar o de raza. No hay contradicción en que Jesús, continuando y cumpliendo el Antiguo Testamento (Mt 5,17), limitase su predicación esencialmente a Israel, como tampoco en que a los apóstoles y

---

[11] Hegesipo (siglo II) llama, por ejemplo, a Santiago hijo del hermano de José. Su madre era hermana de la Madre de Jesús (Jn 19,25).

discípulos en su primera misión los enviara sólo a los judíos (Mt 10,5s; 15,24). Jesús, como es natural, está fuertemente adherido a la tradición. No ha venido «a abolir la ley, sino a cumplirla» (Mt 5,17). Pero dentro de esta sustancial conexión con la historia del pueblo elegido, y junto con ella, aparece el otro elemento, el poderoso y revolucionario «pero yo os digo» (Mt 5,22) del Señor, que lo es incluso del sábado (Mt 12,8). Por esto es por lo que Jesús predijo la reprobación del judaísmo (Mt 21,23ss; 22,1-14).

En esta reprobación radica la tragedia del judaísmo. Y ésta sobrevino porque los judíos querían un Mesías terreno, una grandeza política, y por eso repudiaron a Jesús en un procesamiento tumultuoso. Y precisamente en él dieron, sin quererlo, testimonio contra sí mismos y en favor de Jesús. Pues ya Isaías había anunciado al Mesías como doliente siervo de Dios (Is 53,1.12); pero este pensamiento se había ido perdiendo y ya era extraño en la época de Jesús.

b) Del mismo modo, la obra de Jesús está esencial e íntimamente ordenada a la fundación de una Iglesia. Jesús hace sin cesar hincapié en la idea comunitaria de su religión (¡Padre *nuestro;* perdónanos *nuestras* culpas!). Quiere reunir el «pueblo de Dios». Quiere que todos seamos hermanos, que formemos una familia que alabe en común al Padre que está en el cielo. Esta familia, sin embargo, no es una escuela, sino una comunidad de vida: la que se forma entre todos los pueblos, es decir, la Iglesia *católica*[12].

Jesús no sólo anunció el reino de Dios al pequeño círculo de los que reunió a su alrededor; también fundó su Iglesia expresamente como Iglesia misionera. Quería hacer de sus discípulos pescadores de hombres (Lc 5,10; Mt 4,19) y los envió hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). De ahí que a la Iglesia le sea inherente un elemental impulso de expansión, una fuerza ofensiva en el más noble sentido de la palabra. La fundación y la doctrina de Jesús son esencialmente amor y servicio, extrañas a toda mera pasividad y falsa interioridad.

Jesús fundó también esta Iglesia como sociedad visible y comunidad histórica: 1) por la solemne declaración en Mt 16,18; 2) por la institución de los sacramentos; 3) por la constitución de los apóstoles en sacerdotes de la nueva *alianza* (Lc 22,19), y 4) por su constitución en maestros de los pueblos (Mt 28,19).

Todo esto no obsta para que la Iglesia visible, fundada por Jesús, sea una realidad de fe y, *en cuanto tal,* esencialmente invisible.

c) Los acontecimientos más decisivos en la vida de los apóstoles fueron la resurrección del Señor y la venida del Espíritu Santo. Sólo ellos produjeron su (ya preparada) transformación interior y duradera de incultos

---

[12] Del griego *kat holon* = universal, unitario, global.

y medrosos pescadores en apóstoles, confesores, enérgicos predicadores y mártires.

La gran transformación de su conciencia afectaba al núcleo del judaísmo: aquellos que poco antes esperaban al Mesías como señor guerrero-político comprendieron ahora el espíritu del Sermón de la Montaña, la interioridad, la pobreza, la mansedumbre, la renuncia y el sufrimiento[13]. También supieron ahora que sólo en este mensaje, sólo en el nombre de Jesús está la salvación (Hch 4,12).

Nunca se insistirá bastante en la sustancial diferencia que media entre aquellos apóstoles que huyeron de los judíos y se encerraron llenos de miedo y esos mismos hombres cincuenta días más tarde, el día de Pentecostés, cuando ante la asamblea de todos los representantes del judaísmo, de Oriente y de Occidente, anunciaron «que Jesús es el Señor», que aquel que pocas semanas antes los sumos sacerdotes habían ajusticiado como criminal en el infamante madero de la cruz había sido elevado a la derecha de Dios (Hch 2,14ss). ¡Una tribuna ante el mundo! ¡Y qué fuerza! Esta transformación, por obra de la gracia, infundió a los apóstoles el ánimo de saberse responsables de la valiosa causa que defendían.

Aquí se hizo efectivo el encargo que Jesús había encomendado a sus discípulos (cf. la misión de los setenta discípulos, Lc 10,1ss), y en especial a sus apóstoles y a su Iglesia, como obligación principal: id a todo el mundo y enseñad a todas las gentes. Aquí se cumple la esencia de la verdad, que no puede ser otra que comunicarse para el bien de todos aquellos a quienes *alcanza*.

4. La Iglesia es la continuación de la redención, en cuanto que la anuncia a los hombres y la transmite realizada (palabra y sacramentos). Todos los hombres están redimidos y deben tornarse redimidos. La misión de la Iglesia, por tanto, es la penetración, el sometimiento del «mundo». Con lo cual todo lo que en la doctrina de Jesús, aparte de lo inmediatamente religioso, determina la relación del cristianismo con el mundo, adquiere especial relevancia para la historia de la Iglesia. El principio fundamental es el siguiente: el hombre no tiene nada que pueda dar como rescate por su alma (Mt 16,26). Por esto se debe rechazar todo lo pecaminoso y exigir la abstención del mundo pecador (ascética, «huida del mundo»): «¡Quien quiera ser mi discípulo, tome su cruz y sígame!» (Mt 16,24). Mas, por otra parte, aunque la religión de Jesús es neutral ante las diversas formas de cultura, reconoce a su vez al Estado, como al mundo creado por Dios, y lo aprueba. Con la frase: «Dad al César lo que es del

[13] Especialmente Lc 24,7.26.46: «¿No tenía el Mesías que padecer todo esto para entrar en su gloria?». Toda la tensión de esta concepción, frente a la expectativa general de los judíos, se manifiesta además en la angustiosa pregunta de Juan el precursor, caracterizado por la predicación de la penitencia y por la ira del Dios del AT: «¿Eres tú el que tenía que venir o esperamos a otro?» (Mt 11,3).

César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21), Jesús admite dos grandes esferas autónomas y, por lo mismo, la relación positiva del hombre con el Estado.

Ambas direcciones, la huida del mundo y la orientación hacia el mundo, han resultado esenciales para el curso de la historia de la Iglesia; son como dos grandes corrientes que en el transcurso de los tiempos han aparecido alternativamente en primer término, pero que una y otra se complementan. Son dos fuerzas básicas, una de las cuales, la visible y «mundana», ha tratado siempre de apartar al reino, que no es de este mundo (Jn 18,36), de su vocación. Mas la orientación hacia el mundo, por otra parte, no es sólo oposición a la cruz, aunque fácilmente se preste a ello.

Jesús dio a su Iglesia un programa que debe determinar toda su historia. Como se trata de una institución que opera la salvación o la perdición de todos los hombres, la descripción de la historia de dicha institución está asimismo obligada a no quedarse reducida a un mero informe de su desarrollo histórico; también debe *medir* ese desarrollo según su programa obligatorio, según sus medidas establecidas, inmutables.

5. La vida terrena de Jesús terminó externamente con un fracaso: la crucifixión, que se convierte en centro de la redención. Por fuerza tenía que suceder que la Iglesia, continuación de su vida, participase permanentemente de esta misma cruz (tal como el Señor les predijo expresamente a los apóstoles, Jn 15,20); sí, la cruz es el auténtico camino de la Iglesia para alcanzar su meta; incluso una de sus leyes fundamentales, como se proclama en el evangelio (Mt 10,39; Jn 12,24), dice: ganancia por renuncia. Visto desde fuera, en sentido histórico-pragmático, junto a éxitos no faltan fracasos; junto a la santidad, la irregularidad. La Iglesia fundada por Jesús es Iglesia de santos e Iglesia de pecadores. Incluso en sus más brillantes épocas y personalidades no ha dejado de participar de la cruz, debiendo constatar fracasos en su propio seno. No es científico (y sí señal de poca fe) negar estos fenómenos negativos y pretender dibujar un cuadro tan retocado como irreal, sólo lleno de virtud y de fe. Pero también lo contrario es anticientífico y antihistórico: la simple división de la única Iglesia visible-invisible en la llamada Iglesia del amor y la Iglesia del derecho sólo puede llevar, por ejemplo, a condenar globalmente la historia de la Iglesia posconstantiniana y, en especial, la «papista» del Medievo, cosa que científicamente es inviable.

6. Del material histórico hasta ahora aducido ya se desprende una característica esencial de la historia de la Iglesia, que es preciso explicar con mayor detalle si queremos lograr una visión más fructífera. Es una característica que luego aplicaremos en la exposición de la historia de la Iglesia, y podremos comprobar su validez. Se trata del concepto, ya varias veces apuntado, de la *síntesis* católica. La actitud formal, a la que siempre hay que volver para captar la realidad plena de cualquier ámbito del ser y

del acontecer, es la observación desde todos los ángulos posibles y la consiguiente visión de conjunto de las diferentes opiniones, las unas *y* las otras. Esto cobra especial importancia ante la complejidad de la historia, en nuestro caso la historia eclesiástica. Si se quiere ir más allá de una descripción aditivo-positivista, más allá de una mera yuxtaposición de hechos, y llegar a captar lo esencial, es preciso ensayar una visión orgánica del conjunto, una *síntesis.* Esto es: considerar la totalidad partiendo, sí, del material concreto críticamente verificado, pero intentando al mismo tiempo *a)* descubrir las raíces comunes de las que derivan esos datos concretos, y *b)* comprender el profundo sentido de cada uno de ellos dentro del todo, partiendo de las leyes y conceptos teológicos fundamentales conocidos o del contenido esencial previamente intuido. Esta visión orgánica y sintética es la única satisfactoria cuando se trata de hacer la valoración última, esto es, cuando se trata de poner en claro la verdad, la riqueza y la supremacía fundamental de la Iglesia sobre todas las otras religiones y sistemas.

Síntesis, en este sentido, es también expresión de catolicidad y universalismo. No hay otra fórmula que pueda hacer espiritual e intelectualmente tan fructífero el estudio de la historia de la Iglesia. La Iglesia es un sistema de centro. Si no perdemos de vista los reproches hechos a la Iglesia sobre sus múltiples, siempre lamentables estancamientos respecto a los propios ideales, es científicamente legítimo decir: la Iglesia representa el resumen o síntesis de todos los valores de derecha y de izquierda. En una historia inmensamente rica ha sabido evitar, en lo que para ella es esencial, la unilateralidad y la exageración: deja al pueblo judío su posición privilegiada como pueblo elegido, pero con la nueva alianza hace que toda la humanidad sea el verdadero Israel; reconoce la fuerza del entendimiento humano aun dentro de la doctrina revelada, pero rechaza la equiparación de la religión con la filosofía; sabe que la doctrina de Jesús encierra un estricto misterio y da a este misterio toda su sublimidad, pero la razón, aunque no puede captar adecuadamente la esencia del misterio (1 Cor 13,2ss), sí puede ilustrarla de algún modo; enseña que lo salvífico es *todo* obra de la gracia, pero también sabe que Dios cuenta con el hombre, y confiere asimismo a la voluntad humana fuerza y Responsabilidad bastante para la colaboración que Dios le pide y con su gracia le facilita: *toda* la historia de la Iglesia con su manifiesta multiplicidad puede ser estudiada desde este punto de vista. Siempre que, por muy razonables que sean los motivos, algún elemento no sea valorado según su aportación a la obra total, la institución de Jesús no habrá sido valorada objetivamente y parecerá imperfecta.

Es obvio que no se debe confundir síntesis con indiscriminada mezcolanza. Tampoco la expresión católica «tanto esto como aquello» significa la suma de dos realidades del mismo rango y los mismos derechos. La primera condición para la síntesis es la absoluta primacía de la revelación y

la redención, esto es, de la gracia. Y la segunda condición es el rigor sin compromisos. En el acontecer histórico, síntesis es tanto como construcción *orgánica* desde la base fundacional.

Este modo de estudiar la historia de la Iglesia está íntimamente relacionado con su esencia. Pues la total —y paradójica— plenitud de la historia de la Iglesia a que aludíamos está basada, ejemplificada y previamente vivida en la persona, obra y doctrina de Jesús: *Dios y hombre;* la máxima conciencia de sí mismo y la profundísima humildad del que se niega a sí mismo; firmeza en las exigencias y misericordia; no repudiar la ley, sino llenarla de un nuevo sentido; intención interna y obra exterior; reino de amor y constitución; individuo y comunidad; cada punto de la doctrina respecta al todo, pero el todo sólo se halla donde se guardan y verifican todas las «singularidades»...

El reconocimiento de los hechos, primero, y de la riqueza de esta síntesis, después, es lo que hace posible reconocer la unitariedad y la consecuencia lógica de la doctrina de Jesús y del cristianismo primitivo, sin tener que recurrir, como hace la crítica liberal, a una «evolución» paulatina de la conciencia y la doctrina de Jesús, hiriendo así de muerte a toda forma determinante, a todo el cristianismo objetivo en germen.

§ 7. *LA PRIMITIVA COMUNIDAD DE JERUSALEN*

1. Jesús fue condenado y crucificado en Jerusalén. También en Jerusalén se apareció a los once apóstoles (Lc 24,49.52; Hch 1,4.12). Estos permanecieron allí «unánimes en la oración con las mujeres y María, la madre de Jesús, y sus hermanos» (Hch 1,14). Estaban reunidos unos 120 hombres (Hch 1,15), y allí, a los cincuenta días (50=pentecostés), experimentaron la venida del Espíritu Santo (Hch 2,1).

Este fue el núcleo de la primitiva comunidad de Jerusalén; sus miembros eran judíos. Por la predicación de san Pedro en Pentecostés se convierten tres mil judíos, y poco después otros dos mil (Hch 2,5.22-29.36-41; 4,4).

Sobre la formación y vida interna de esta primera comunidad y la ulterior difusión del cristianismo estamos informados por los relatos de los Hechos de los Apóstoles, en los que se trasluce el encanto peculiar del primer crecimiento y del primer amor: la fuerza de la avasalladora verdad se manifiesta espontáneamente.

Lo más importante para la comprensión histórica es el hecho de que los convertidos al mensaje de Jesucristo formaban con los apóstoles una comunidad propia (Hch 2,41ss), y como tales vivían, pero no se separaron ni interior ni exteriormente de la sinagoga, ni eludieron la autoridad del sanedrín (Hch 21,24). Los miembros de la nueva comunidad se sentían realmente como plenitud del judaísmo, al que ellos, entendiéndolo según

las enseñanzas de Jesús (con su persona como punto céntrico), comprendían mejor que sus padres. Celosamente participaban con sus sacrificios en el culto judaico[14]; pero junto a ello tenían sus propias asambleas litúrgicas en las casas: «partían el pan», es decir, celebraban la santa cena «con júbilo y sencillez de corazón» (Hch 2,46s). Igual que Jesús en la última cena pronunció una acción de gracias, así hacían también sus discípulos. Por eso estas celebraciones litúrgicas se llamaron «eucaristía», acción de gracias. Hasta hoy, el núcleo de este servicio divino, la misa, es recuerdo agradecido y presencialización en acción de gracias de lo que el Señor celebró con sus discípulos «en la noche en que fue traicionado» (1 Cor 11,23).

Los cristianos de la comunidad primitiva (como en general las primeras comunidades) celebraban este servicio litúrgico, propio y privativo suyo únicamente en casas particulares (Hch 2,42). Mas los apóstoles también se atrevieron a anunciar el mensaje cristiano en el templo. Era natural que el judaísmo oficial se soliviantara y procurara impedir con palabras y sanciones semejante acción misionera (Hch 4,1-22; 5,17-40): una primera «persecución», una primera ocasión de «martirio», y el mismo éxito, que tantas veces se repetirá después: reforzado celo por la difusión del reino de Dios (Hch 5,42).

2. Del patrimonio de la religiosidad judía, heredado de los mayores, la primitiva cristiandad conservó la idea de que la comunidad debía estar articulada y dirigida por los ancianos; para ella, por tanto, era tan evidente como fundamental el concepto del ministerio espiritual con poderes plenos y perpetuos. La figura básica esencial de la Iglesia (docente con autoridad), según disposición de Jesús, ya existía en el ámbito palestino, antes de que el cristianismo penetrara en el mundo helenista. La estructura jerárquica estaba ya prefigurada en la dirección de la primitiva comunidad de Jerusalén por los «doce», que el mismo Señor había elegido, nombrado y enviado. Las fuentes describen como la cosa más natural el desarrollo orgánico de este gobierno autoritario, jamás una fisura del mismo, destacando entré los apóstoles a Pedro, Juan, Santiago el Mayor y, más tarde, Santiago el Menor.

3. Junto a estos elementos jerárquico-institucionales de la comunidad primitiva figuran también lo carismático y lo profético, y no con menor intensidad, aunque no lleguen éstos a eliminar a aquéllos. El milagro de pentecostés es el documento más significativo que conocemos. El mismo Pablo, que fue llamado de modo tan extraordinario, trabajó antes de su misión desde Antioquía con un grupo de «profetas y maestros» (Hch 13,1). También él nos da noticia de una multiplicidad de similares dones «libres»

---

[14] Había horas determinadas para la oración (Hch 3,1); los fieles de Damasco seguían también esta norma (Hch 9,1-8).

y vocaciones *(charismata)* en las primitivas comunidades. El mismo Apocalipsis lo resume diciendo: «El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía» (Ap 19,10). Con lo que de una manera global se significa la noticia del Mesías, su llegada, su llamada a la penitencia y su juicio, y el sentirse afectado por la palabra y el testimonio de Cristo. El profetismo, pues, tiene su lugar legítimo en la Iglesia, es una vocación particular y directa de Cristo (Ef 4,11). Pablo resume lo autoritativo-institucional y lo carismático diciendo de la comunidad: «Estáis edificados sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas» (Ef 2,20; cf. 3,5).

4. La diferencia entre una clase directiva y docente en la Iglesia y la multitud de los creyentes (cf., por ejemplo, Hch 1,15-26; 3,15, «a nosotros se nos apareció el resucitado»..., no a todos) viene determinada por la vocación de los apóstoles, por su encargo de celebrar la eucaristía (los relatos de la cena), ejercer el poder espiritual y realizar su misión; la diferencia es inmensa e insalvable. Mas no por eso se debe olvidar que la comunidad como tal era corresponsable activo de toda la vida de la Iglesia: es patente el sacerdocio general de todos los fieles (la nueva criatura: 2 Cor 5,17; la estirpe sacerdotal: 1 Pe 2,5). En las primeras deliberaciones que conocemos de la comunidad primitiva, un amplio sector de ella toma notable parte en las decisiones. Todos los dones gratuitos y todos los ministerios de la Iglesia estaban unidos por el vínculo de la hermandad ante el único Padre del cielo.

5. Las peculiaridades de la primera comunidad se manifiestan por doble conducto: *a)* su mayor interés se centraba en permanecer incontaminados de este mundo (Sant 1,27); *b)* mostraban con su vida el cumplimiento de la palabra del Señor: «En esto conocerán que sois mis discípulos, en que os amáis los unos a los otros» (Jn 13,34s). Tenían un solo corazón y una sola alma (Hch 4,32). Muchos vendían sus bienes y entregaban su importe a los apóstoles. Socorrían a los pobres (Hch 4, 32-37). La mayoría de ellos vivían un comunismo voluntario, radicado en el amor de Cristo a sus hermanos. En su estilo de vida estos discípulos de Jesús constituían realmente una comunidad de santos. Vivían de la fe. Anhelaban la nueva venida del Señor.

6. Dentro de esta vida de amor de la comunidad primitiva, precisamente, hubo de surgir la tensión que tanto habría de pesar sobre las primeras generaciones cristianas, la cuestión: ¿judeocristianismo o paganocristianismo?

Entre los convertidos por la predicación de Pedro en Pentecostés se encontraban muchos judíos de la diáspora. Estos, a la hora de la distribución de los servicios o ayudas, se sintieron perjudicados. La disputa al respecto motivó la elección de siete diáconos (aquí aparece por vez primera un nuevo ministerio en la Iglesia), entre los cuales por lo menos dos de los más significados eran helenistas, hombres con marcada

tendencia a la predicación misionera y sin los inconvenientes de los judíos palestinos: Esteban y Felipe.

Felipe fue, a lo que sabemos, el que admitió en la Iglesia al primer pagano (Hch 8,38). Esteban, que posiblemente había llegado a la comunidad junto con todo el grupo de los llamados helenistas, provenientes del círculo de los esenios (§ 4,4), y que, por tanto, tal vez se hallaba bajo la influencia espiritual de Qumrán, luchó contra la supravaloración de las ideas judías. Con él entramos de lleno en las fuertes tensiones que habrían de acompañar la desvinculación de las comunidades cristianas de las judías. En Jerusalén, aparte del templo, había también sinagogas en donde la Biblia no se leía en hebreo, sino en griego. Allí oían la palabra de Dios los judíos no palestinos que venían a Jerusalén. Debido a su lengua, mentalidad y estilo de vida helenista, mantenían cierta tirantez con los hebreos.

Estas rivalidades llegaron a ser aún más fuertes entre los discípulos judíos de Jesús. La disputa en torno a Esteban se originó en la sinagoga de Alejandría.

Jesús se había declarado cumplidor del Antiguo Testamento, de tal modo que no podía perderse ni una jota de la ley. Pero también él había extendido el reino de Dios a todos los procedentes de Oriente y de Occidente, mientras que los hijos del reino serían rechazados (Mt 8,12). Estas ideas, en completa armonía con las de Pablo, el Apóstol de las gentes, mueven tan fuertemente a Esteban que éste no tiene ningún miramiento con los vacilantes (Pablo aprenderá después a tenerlo): la ley termina con Jesús, y con ello el templo y la ejecución literal de las prescripciones ceremoniales (Hch 6,14).

De este modo se atrajo Esteban el odio particular de los fariseos. En el curso de estas controversias cayó víctima de la primera persecución masiva de los cristianos (Hch 6,8-3,3).

7. Esta persecución, tal como se originó, iba dirigida preferentemente (aunque no únicamente) contra los helenistas de la comunidad cristiana. Causó dolor en la Iglesia, pero se obtuvieron grandes ventajas: la prueba acrisoló y unió más estrechamente al joven rebaño, aumentó su conciencia de ser una nueva unidad diferente del judaísmo. En ellos creció el convencimiento de que debían difundir la predicación de Jesús:

«no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hch 4,20), declaran Pedro y Juan ante el sumo sacerdote. Algunos miembros de la comunidad (no los apóstoles) abandonaron Jerusalén, se repartieron por Judea y Samaria y se convirtieron, como los primeros bautizados en el día de Pentecostés al volver a sus casas, en predicadores de la buena nueva fuera de Jerusalén: en misioneros (Hch 8,1-4).

Así nació una nueva comunidad en Samaria, en un país no judío, semipagano. También así comenzó el cristianismo a sobrepasar al judaísmo. Y también con ocasión de esta persecución encontró el verdadero

camino, que le convertiría de perseguidor en servidor y guía, el hombre que ha hecho por el cristianismo más que todos los demás: el fariseo Saulo, con el sobrenombre de Pablo (Hch 8,1.3 y 9,lss).

§ 8. *EL CRISTIANISMO ENTRE LOS PAGANOS*

Los apóstoles, pese a haber sido formados por el Señor durante largo tiempo, pese a haber sido constituidos en sacerdotes de la nueva alianza en la última cena, pese a haber sido enviados por el resucitado a todo el mundo y a todas las gentes, todavía no habían superado el concepto nacionalista judío de la soberanía del Mesías. Continuaban esperando el restablecimiento del reino nacional de Israel por el Señor (Hch 1,6). Por eso aún no tenían conciencia clara de que también los paganos, es decir, los «impuros», podían ser admitidos en la Iglesia. El relato de los Hechos de los Apóstoles sobre la visión de san Pedro de los animales puros e impuros, su informe ante la comunidad de Jerusalén (Hch 11, 1-18), así como la sorpresa de los judíos que habían venido con Pedro a Cesarea ante las gracias divinas concedidas a los paganos (Hch 10,45), nos dejan entrever fácilmente los obstáculos internos que fue necesario salvar para que Pedro en Cesarea admitiese en la Iglesia al capitán pagano Cornelio. Y a pesar de las extraordinarias manifestaciones divinas que llevaron a dar este paso, en los círculos judeocristianos subsistió, no obstante, la oposición.

I. PABLO

1. Pablo fue el hombre cuyo ingente trabajo había de quebrantar esta oposición, cuya vida entera fue una lucha para liberar al cristianismo del lastre de la ley judía y ganar a todos los hombres para Cristo. Era de sangre judía; y él fue precisamente quien arrancó al cristianismo del suelo judío, cuya estrechez amenazaba con ahogarlo, lo llevó al escenario histórico universal de la cultura greco-romana y del Imperio romano y lo implantó allí, en el amplio suelo del mundo. El formidable cambio que experimenta la situación del cristianismo desde la muerte de Jesús hasta el año 67 (martirio de Pablo) es esencialmente obra suya; un trabajo gigantesco desde todos los puntos de vista; tanto más si se tiene en cuenta que hubo de ser realizado y afianzado por un cuerpo enfermo y contra un ejército de falsos hermanos, que por todas partes iban entorpeciendo su labor.

2. Pablo nació en la ciudad helénica de Tarso de Cilicia, en el Asia Menor, de padres judíos, que poseían el derecho de ciudadanía romana. Bajo la dirección del fariseo Gamaliel se formó como escriba fariseo, que ardía en celo por la ley de sus padres. Su sustento (de lo que luego, siendo apóstol, estaría orgulloso) se lo *ganaba* (como tejedor) con el trabajo de sus manos, como todos los miembros de las hermandades fariseas. En el

camino de Damasco la gracia de Dios lo llamó de perseguidor de la Iglesia a siervo particular de Jesucristo, el Kyrios, el Señor (Hch 9,1ss). Una estancia de tres años en Arabia y en Damasco le capacitó interiormente para su nueva vocación de Apóstol de las gentes. Aunque el evangelio que él predicaba le fue revelado por Jesús (Gál 1,12), a los tres años de su conversión se dirigió a Jerusalén para ver a Pedro, donde, tras una estancia de catorce días, tuvo ocasión de ver también a Santiago, el «hermano» del Señor (Gál 1,18s). Catorce años más tarde volvió a Jerusalén para comparar su evangelio con el de los apóstoles, y allí Juan, Pedro y Santiago le ratificaron el encargo de la misión de los gentiles (Gál 2,1-9).

3. Pablo era, pues, judío, romano y (también) helenista. De este modo (aunque en diversa medida) era *representante nato, por nacimiento, educación y estilo de vida, de las tres grandes culturas con las que el cristianismo tuvo que enfrentarse en la Antigüedad.*

Y, por lo mismo, estaba capacitado para llevar al cristianismo a la victoria en todos los frentes o, cuando menos, para prepararla, labor que habría de ser decisiva para toda la historia de la Iglesia.

a) Pablo era doctor de la ley. Había aprendido los métodos de la teología judía farisaica. Por lo cual se hallaba en disposición de ser el primer teólogo cristiano y, sobre todo, de asentar las bases de toda la teología cristiana. Este hecho es extraordinariamente importante. Se refleja en muchos momentos decisivos de la historia eclesiástica. Y lo mismo hay que decir de las tensiones que precisamente las enseñanzas y formulaciones de Pablo han provocado a lo largo de los siglos en el seno de la teología cristiana.

En su casa paterna, además del hebreo y del arameo, Pablo había aprendido también el griego; en su ciudad natal se había familiarizado asimismo con la cultura helenista y de alguna manera conocía la filosofía estoica (tardía) de la época. Por eso llegó a convertirse, gracias a su discurso en el areópago (Hch 17,22), en precursor y modelo de aquellos nombres que luego hubieron de anunciar el cristianismo a los representantes de la cultura helenística con los medios propios de ésta (los apologetas del siglo II, § 14). No obstante todo esto, en Pablo nunca quedó en segundo plano la predicación de Jesucristo el Kyrios, de la cruz y su locura y de la justificación por la sola fe; tal predicación constituyó siempre el centro inamovible de su doctrina.

Pablo era ciudadano romano. Tenía conciencia de las ventajas que le daba la ciudadanía romana. Las aprovechó apelando al emperador (Hch 25,11); pero también reconocía expresamente el derecho del Estado, como el de toda autoridad (Rom 13,1).

b) Hay que tomarlo, pues, en sentido literal cuando Pablo dice que se ha hecho todo para todos para ganarlos a todos, gentil para los gentiles, griego para los griegos, judío para los judíos: el Apóstol de las gentes (cf. 1

Cor 9,20ss). Pablo era un hombre «católico». La ley fundamental del cristianismo, ser siervo (el mandamiento básico del amor, «en el que se cumple toda la ley» [Rom 13,8-10]. ¡Hágase tu voluntad! [Mt 6,10]), alcanza en él su forma plena. Su clarísima conciencia de sí mismo no es más que la conciencia de la misión encomendada por Dios, a la cual tiene que servir desinteresadamente, y de la fuerza que Dios le ha dado, con la cual tiene que trabajar. «¡Ay de mí si yo no predicase el evangelio!» (1 Cor 9,16). Por eso en él alentaba al mismo tiempo una gran humildad, que le hacía consciente de su propia debilidad personal, y una confianza sin límites en que la gracia habría de mostrarse fuerte en la debilidad (2 Cor 12,10): «Todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios» (Rom 8,28). Del tiempo anterior a su conversión le quedaba la conciencia de su profunda culpabilidad, que él confiesa con impresionante arrepentimiento (1 Cor 15,9).

4. Poseemos catorce cartas de san Pablo. (La crítica textual, sin embargo, no le reconoce la redacción directa de la carta a los Hebreos). Constituyen la más antigua literatura cristiana. Encierran algunas dificultades, como ya se observa en la segunda carta de san Pedro (3,15s); pero también una plenitud inagotable de excelsos pensamientos. Vivamente reflejan el fogoso temperamento del Apóstol de las gentes y su impresionante, casi titánico esfuerzo por conocer los inefables misterios de Dios. En ellas alienta una indomeñable fe en el irresistible poder de la verdad de la revelación cristiana. Esta verdad la anuncia Pablo, aprovechando la inagotable riqueza de sus revelaciones, con formulaciones vivas, siempre nuevas, en las que, obviamente, le importa menos la exacta terminología o el sentido literal que la fuerza y la plenitud de vida en Cristo Jesús: el concepto de la plenitud (πλήρωμα) es central en Pablo y su predicación. Todo ese gran número de expresiones que hablan de «riqueza», de «edificación», de «conocimiento profundo», de «crecimiento en el amor» y de «alcanzar las indescriptibles riquezas de Dios» sirve a Pablo para ilustrar dicha plenitud de una forma igualmente variada e inagotable.

Las cartas de Pablo van dirigidas en su mayor parte a las comunidades que él mismo había fundado, o también, como la dirigida a los romanos, a aquellos de cuya fe tenía gozosa noticia y a los que ardía en deseos de conocer y evangelizar personalmente. Estas cartas se leían en las celebraciones litúrgicas y se intercambiaban entre las comunidades.

Pablo realizó tres grandes viajes misioneros. Aunque sabía que había sido enviado especialmente a los gentiles (Rom 11,13; Gál 2,9), él y sus compañeros, por ejemplo, Bernabé, siempre se dirigían primero a la sinagoga. Pablo, después de su primer viaje de misión (durante el cual, en Pafos de Chipre, convirtió a un alto empleado, el gobernador Sergio Paulo) subió a Jerusalén, donde (hacia el año 50) tomó parte en el concilio

apostólico (Hch 15,6-29). El segundo viaje misionero le llevó otra vez a Europa. Su estancia en Atenas y Corinto reforzó su contacto con el helenismo.

Amenazado de muerte repetidas veces por los judíos de Jerusalén (como ya lo fuera al principio de su misión en Damasco y en Jerusalén, Hch 9,23ss) y acusado por ellos, fue llevado a Cesarea por las fuerzas romanas de ocupación; denunciado allí por los judíos al gobernador Félix como jefe de los nazarenos, encarcelado durante más de dos años y nuevamente acusado ante el gobernador Festo, apeló al César de Roma (Hch 25,11). Fue llevado allí y vivió, vigilado únicamente por un soldado, en prisión atenuada. Después llegó posiblemente hasta España (cf. Rom 15,24.28).

Pablo fue decapitado hacia el año 67 en Roma, probablemente en la Vía Ostiense.

5. Para Pablo, el objeto principal de la fe y la predicación fue Cristo crucificado y resucitado, el Señor exaltado, el Kyrios. Por medio del Señor, nosotros, que experimentamos en nuestros miembros la poderosa ley del pecado (Rom 7), somos justificados por la fe (Rom 5,1). Pablo fue ante todo, predicador de la gracia, mejor dicho, de la gracia de la redención merecida por la muerte de Jesús en la cruz, con la cual se cumple la ley.

Pablo, no obstante, sabía muy bien de la necesidad que tiene el hombre de colaborar con la gracia inmerecida, *gratis data*. Su lucha incansable por calar más hondo en los misterios de Dios y de la gracia redentora que en ellos libremente se regala se integra plenamente en la lucha por el premio de la victoria (1 Cor 9,24). Pablo se castigó a sí mismo para no ser repudiado (1 Cor 9,27). Quiso, incluso, completar (Col 1,24) lo que aún faltaba a la pasión de Cristo. Esperaba para sí la recompensa del cielo (2 Tim 4,8), tal como el mismo Jesús, casi de la misma forma que en su contestación a la pregunta de Pedro (Mt 19,27), le había prometido. Pablo, que tanto sabía de la ley del pecado en el cuerpo de los hombres, confiesa al mismo tiempo que él ya no vive, sino que es Cristo quien vive en él (Gál 2,20). Pese a su tremendo grito: «¡quién me librará de este cuerpo de muerte!» (Rom 7,24), no vive en absoluto con conciencia desesperada, sino que confiesa de sí mismo con sorprendente naturalidad: «Siempre hasta hoy me he conducido delante de Dios con toda rectitud de conciencia» (Hch 23,1).

En el curso de la historia, la doctrina de Pablo ha venido a ser muchas veces punto de partida de herejías. La causa ha sido siempre el mismo equívoco: que no se han tenido en cuenta *todas* sus formulaciones, tan extremadas a veces, sino que algunas de ellas han sido, unilateralmente, absolutizadas.

II. ANTIOQUIA. LA DISPUTA SOBRE LA «LEY»

1. La primera etapa visible del cristianismo en su salida del judaísmo o, mejor dicho, de Jerusalén hacia el gran mundo fue Antioquía. Allí se formó una *comunidad* cristiana nueva. Sus miembros, en su gran mayoría, no eran judíos, tanto que hasta en su aspecto externo se diferenciaban claramente del judaísmo. Se les reconocía que dependían de la persona, de la vida y de la doctrina de Cristo, y por eso se les dio por primera vez el nombre de *cristianos.*

a) Los jefes de la comunidad antioquena fueron Bernabé y Saulo. Bernabé fue enviado allí por la comunidad de Jerusalén y se llevó consigo a Saulo de Tarso (Hch 11,22.25). En esta tierra, más bien paganocristiana, comenzó la obra misionera del Apóstol de las gentes. En seguida pasó a primer plano la discusión en torno a la libertad de los hijos de Dios frente a la «ley» judía. Los nacidos judíos proclamaban la exigencia de que toda la ley debía continuar siendo obligatoria para todos los cristianos. Pero Pablo predicaba: si somos justificados por la ley, Cristo ha muerto en vano. Desde Abrahán toda justificación viene de la fe. Pablo expuso frecuentemente estos pensamientos; la exposición más vigorosa la hizo en su carta a los Romanos, en la que él, judío, da una terrible negativa al judaísmo de la ley: ¿acaso no fue la ley (¡que por cierto no debe ser despreciada! [Rom 3,31]) la que en el pasado fue creada exclusivamente para hacer pecadores a los hombres? ¿Cuánto más vigor no habrá perdido hoy, cuando sólo la vida en Cristo puede por la fe vencer el pecado que aparece en nuestros miembros contra nuestra voluntad?

Primero se llegó a una violenta contienda en la misma comunidad de Antioquía (Hch 15,2). Bernabé y Pablo fueron enviados a Jerusalén al frente de una delegación. El «concilio apostólico» se ocupó de este asunto. Allí estaba presente, entre otros, Santiago, el «hermano del Señor», que, aun entre los judeocristianos de la línea más rigurosa, gozaba de mucha consideración. Unánimemente se decidió, mediante una carta, que los cristianos gentiles debían estar exentos de la ley. La decisión fue tomada por los «apóstoles, los ancianos y toda la comunidad» (Hch 15,26), lo que también se hizo constar en la carta (v. 23). El texto importante dice: «Le ha parecido bien al Espíritu *Santo* y a nosotros...» (v. 28). ¡Para la decisión doctrinal el concilio se remite a la asistencia del Espíritu Santo!

b) Con esto quedó zanjada la polémica, pero no terminó la discusión. Todavía no se había hallado la praxis correcta o todavía no se había impuesto. Los judeocristianos no participaban aún en el banquete con los paganocristianos. El mismo Pedro se dejó intimidar y en Antioquía se apartó de éstos. En esta hora crítica fue ante todo Pablo quien se mostró como paladín dé la libertad de la buena nueva frente a la estrechez de la ley. Reprochó a Pedro la contradicción de su postura vacilante y le

devolvió así el valor para no condescender en demasía con los hermanos judeocristianos (Gál 2,11ss). Un hecho significativo: la piedra de la Iglesia, el primer apóstol (§ 9), se deja reprender por el menor de los apóstoles en un asunto importante y reconoce justificada la reprensión de su conducta.

2. Mas el peligro no estaba eliminado. En la gran obra de la evangelización de los paganos, de la conquista del «mundo» para el cristianismo, siempre fueron los «falsos hermanos» de Palestina los que crearon al Apóstol de las gentes las mayores dificultades en su tarea. Frente a ellos tuvo él continuamente que defender, a veces con duras palabras, el derecho de su misión y su tarea y anunciar al mismo tiempo la libertad de los hijos de Dios, que han sido llamados al espíritu de filiación y mayoría de edad, no a la esclavitud (Rom 8,16ss; Gál 5,13).

Pablo, con ayuda de la gracia, logró finalmente vencer al judaísmo por la amplitud de su concepto del cristianismo. Mas las tradiciones seculares tienen una fuerza insospechada. La tenacidad de las pretensiones judías no cayó herida de muerte hasta el momento que fue aniquilado el suelo natural de aquellas tradiciones: la destrucción de Jerusalén por Tito, hijo del emperador Vespasiano (70 d. C). Este suceso significó la disolución de la unidad nacional del judaísmo. Fue también el fin del templo, que con su liturgia sacrificial había sido el corazón de toda la vida del pueblo judío. La desaparición de Jerusalén y del templo, tenido como indestructible, asestó un golpe mortal a la conciencia de los judíos; además, con la dispersión se hizo imposible todo crecimiento unitario de la religión judía en el interior y todo efecto unitario hacia el exterior.

En el siglo II desapareció casi por completo el judaísmo cristiano. La causa principal fue la penetración del evangelio en el mundo gentil. A esto se añadió una nueva catástrofe del pueblo judío bajo Adriano, en la guerra de Bar-Kochba (en el 135); Jerusalén se tornó ciudad pagana, Aelia Capitolina, con templos paganos en los lugares santificados por el Señor, y en ella no podía residir ningún judío. La comunidad cristiana local recibió un obispo paganocristiano: la situación había cambiado tanto que para un judío todo ello debía parecer incomprensible, poco menos que antidivino[15]. Por lo demás, ya en el siglo I, aún en vida de Pablo, se había iniciado una disolución interna del judaísmo por infiltración de ideologías «gnósticas».

3. Fieles a la palabra del Señor (Mt 24,15), los cristianos, al aproximarse la tormenta en el año 68, huyeron a Perea y a Pella, al otro lado del Jordán. Para ellos, como para toda la cristiandad, la destrucción de Jerusalén y la consiguiente dispersión de la Iglesia cristiana allí existente

[15] En la época de los emperadores convertidos al cristianismo, la Iglesia de Jerusalén y su obispo volvieron a tener mayor importancia. Sin embargo, la tendencia ascendente, que se estaba abriendo paso (325: prioridad honoraria del obispo; 381: Jerusalén madre de todas las Iglesias), no llegó a su culminación, porque mientras tanto, por motivos políticos, fue ensalzada la sede de Constantinopla (cf. § 27).

encerraba un significado fundamental: la tierra donde había nacido el cristianismo ya no habría de ser su patria. La destrucción del templo, profetizada por Jesús, ya era un hecho. Es cierto que los que huyeron a Pella continuaron siendo judeocristianos en un sentido riguroso y exclusivo, que luego, como ya se ha dicho, se reduciría a lo puramente judaico[16]; pero el cristianismo ya caminaba vigorosamente hacia su nueva patria y su nuevo centro: *el paganismo, Europa, Roma.*

§ 9. *COMIENZOS DE LA COMUNIDAD DE ROMA. PEDRO*

1. El cristianismo fue predicado por los apóstoles y por evangelizadores de oficio, itinerantes. Mas todo cristiano convertido también era un misionero. En el gozoso convencimiento de haber hallado la salvación en Cristo, y apoyando activamente la súplica «venga a nosotros tu reino», cada cual, agradecido, llevaba la revelación cristiana a los aún no convertidos.

a) No sabemos cuándo llegó a Roma la primera noticia del evangelio. Es cierto que ya bajo el emperador Claudio (41-54) hubo allí judeocristianos, que por mandato imperial tuvieron que abandonar la ciudad en el año 43 junto con los judíos, de los cuales aún no se diferenciaban.

Esta medida no pudo impedir el crecimiento de la comunidad. Prueba de esto es la carta de Pablo a los Romanos (hacia el año 57). Por ella sabemos que la Iglesia romana ya gozaba entonces de inusitado prestigio en la cristiandad.

b) Para el renombre de la Iglesia romana fue de gran importancia su lugar de actuación, la Roma «eterna». Pero la suprema autoridad no le sobrevino hasta más tarde, por el hecho de que Pedro y Pablo trabajaron en ella, la gobernaron, la promovieron y la consagraron con su martirio y con sus restos, que fueron sepultados en Roma.

Sabemos por los Hechos de los Apóstoles, y esto nunca ha sido puesto en duda, que Pablo estuvo y trabajó en Roma. En cambio, a partir de la Edad Moderna[17], teólogos e historiadores protestantes han puesto en tela de juicio la presencia de Pedro. Fácil es demostrar que en este asunto jugó un papel importante la oposición confesional al primado. Hoy día, los ataques desde la ciencia a la presencia y el martirio de Pedro en Roma han

---

[16] Restos de la comunidad primitiva de Jerusalén huida a Pella (llamados ebionitas, o sea, «los pobres»), que cada vez fueron transformándose más y más en un movimiento de tendencia herética, se conservaron todavía durante varios siglos en el Oriente. En esta forma conoció, por ejemplo, Mahoma el cristianismo. De él, pues, Mahoma recibió una imagen turbia, herética.

[17] Ya Marsilio de Padua (§ 65) afirmó que no se podía demostrar la presencia de Pedro en Roma.

decrecido extraordinariamente[18]. En todo caso, científicamente no puede aducirse nada decisivo en contra de esa tradición, que ha estado siempre viva en la Iglesia. Al contrario, las antiguas noticias[19] literarias a este respecto se han visto hace poco corroboradas por las excavaciones bajo la iglesia de san Sebastián en la Vía Apia y, aún más recientemente, por las realizadas bajo el altar de la confesión en la basílica de san Pedro en Roma.

Muy significativo es el hecho de que en la Antigüedad jamás, ni en Oriente ni en Occidente, haya sido impugnada la reivindicación de los obispos de Roma de ser sucesores de Pedro, ni aun por sus más enconados enemigos eclesiásticos o político-eclesiásticos.

Además, el papado, en cuanto sucesión en el ministerio de san Pedro, va ligado a la persona y no al lugar[20].

2. El derecho de esta reivindicación viene avalado también por otras consideraciones.

En el marco de la estructura jerárquica de la Iglesia primitiva Pedro es, como *senior* entre *conseniores* (1 Pe 5), el «primer hombre» de la comunidad. Claramente preferido por el Señor (según Mt 16,18 y Jn 21,15ss), desempeña un papel decisivo en el concilio de los apóstoles (Hch 15,7); Pablo, que también había recibido su evangelio por revelación del Señor, «marchó a Jerusalén para ver a Pedro», no viendo en esta ocasión a ningún otro apóstol excepto a Santiago (Gál 1,18; cf. 2,8).

Del mismo modo que el ministerio apostólico como tal, es decir, la dignidad de elegido y enviado directamente por el Señor y la función de testigo ocular de su vida, pasión, muerte y resurrección no era transferible, así tampoco lo era el ministerio apostólico de san Pedro. Pero dentro del ministerio apostólico hay un ministerio cuya transmisión y conservación en la Iglesia no sólo continuaba la línea de la constitución comunitaria judía, sino también se basaba en el mandato misionero del Señor; por eso se transmitió y conservó legítimamente en la Iglesia. *Desde los primeros tiempos, la potestad recibida de Jesús fue transmitida a otras personas. El*

---

[18] Aún se muestran contrarios, sobre todo, Karl Heussi († 1961) y sus discípulos.

[19] 1 Pe 5,13 (la Iglesia de Babilonia = Iglesia de Roma. Ésta equiparación Roma-Babilonia la hallamos también en otros lugares, no solamente en la literatura judaica [Apocalipsis de Baruc y de Esdras, ambos apócrifos de finales del siglo I]; también varias veces en el Apocalipsis de san Juan); Carta a los romanos de san Ignacio («no como Pedro y Pablo os mando yo»); el sacerdote romano Cayo hacia el año 200; san Ireneo, que nos dice que Marcos estuvo en Roma con Pedro y que escribió su predicación; además, Dionisio de Corinto (estos dos últimos según sus propias declaraciones, conservadas por Eusebio en su *Historia de la Iglesia).* Tertuliano escribe que Pedro murió en Roma. Desde el siglo IV esta tradición es general; la construcción de la iglesia de san Pedro en Roma por obra de Constantino no sería comprensible sin estar claramente convencidos de este hecho.

[20] Para la evolución posterior del primado romano, cf. §§ 18 y 24.

ministerio vivo fue desde el principio un elemento esencial en la Iglesia de Dios.

También Pablo y Bernabé fueron investidos de un ministerio eclesiástico (Hch 13,1-3). Ambos, tras la oración y el ayuno, constituían presbíteros para las comunidades por la imposición de manos (Hch 14,23). Timoteo recibió asimismo un ministerio eclesiástico (1 Tim 4,14). Por tanto, no se comprende por qué precisamente el ministerio petrino, encomendado por el Señor a Pedro (Mt 16,18) como fundamental para la Iglesia, tenía que limitarse al tiempo de la vida de Pedro. Es cierto que éste, no obstante su posición privilegiada, como hemos señalado, no era sino un colega entre colegas; pues también los otros apóstoles habían recibido del Señor el poder de atar y desatar (Mt 18,18).

Debido a esta coexistencia de primacía y colegialidad, desde el principio se dieron tensiones espinosas, pero no menos fructíferas, en la dirección a la par monárquica y colegial de la Iglesia.

Con lo cual, el texto de la promesa (Mt 16,18) no hace sino cobrar mayor importancia. Su fuerza radica precisamente en el hecho de que las palabras no pudieron, ni en el tiempo en que Jesús las pronunció ni en el tiempo en que Mateo las fijó por escrito, ser entendidas de forma natural y plena (como derivadas de la organización de las comunidades y de la conducta de los apóstoles entre sí). Era una palabra profética, que creó una realidad efectiva, pero cuyo contenido no fue aclarándose sino paulatinamente en el curso de la historia de la Iglesia. Como tal, además, participa del carácter misterioso de toda profecía, que contiene mucho más de lo que eventualmente comprenden sus inmediatos receptores. Para la correcta interpretación de toda la Sagrada Escritura es de suma importancia tener en cuenta esta característica.

También el primado cae dentro del vaticinio de comprensión progresiva que el Señor había pronunciado para toda la revelación en general: «El espíritu de verdad os guiará hacia la verdad entera» (Jn 16,13). Todo esto significa, en síntesis, que el anuncio profético-religioso no siempre fija su contenido de modo explícito y unívoco en todos sus detalles (Poschmann). Mas hay que tener asimismo presente que la Sagrada Escritura es la fijación más excelente de la transmisión viva de la fe (tradición) de la Iglesia, y que esta tradición, naturalmente, ya existía *antes* de la Sagrada Escritura, siendo ésta simplemente fijación de aquélla.

3. Realizados en plenitud cristiana, no hubo más procesos que *los* resultantes del despliegue del fundamento vivo de toda la Iglesia, base firme de la verdad (1 Tim 3,15), en estrecha conexión con la palabra del Señor en la Escritura y bajo la dirección del Señor de la historia. Cuando la Iglesia penetró en nuevos ambientes culturales y tuvo que expresarse a sí misma y revestir su predicación con un ropaje lingüístico nuevo, existió siempre la posibilidad y el peligro de que los contenidos no cristianos

encerrados en los nuevos conceptos quedasen adheridos a su auténtica esencia, basada en la revelación. Ya se acusa un cambio importante, por ejemplo, en la traducción posterior de la palabra griega *diakonía* (=servicio), al principio traducida por *ministerium,* por la palabra latina *officium* (=oficio, cargo). Una densa corriente de pensamiento administrativo romano se infiltró por este conducto: la finalidad del oficio o cargo continuó siendo el servicio, sí, pero el concepto romano de *officium* también hubo de amortiguar, de diversas formas, los efectos de la *diakonía* cristiana.

Algo parecido debió de ocurrir con el papado: el primado de Pedro está claramente basado en la Escritura; pero que los conceptos posteriores de «vicariato» y «principado», conceptos originariamente romanos, fueran adecuados para interpretar exactamente el ministerio de Pedro fundado por el Señor o sólo para influir favorablemente en su evolución, eso es ya otro problema.

En todo esto no debe perderse de vista el texto literal de Mt 16,18: «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». La piedra no *es* la Iglesia; la piedra se considera como la base estática de un acontecer enteramente dinámico, que se prevé en el futuro. La historia de la Iglesia es la fecunda acción de Cristo en los hombres, mediante la cual los salva. Sin desechar el fundamento ya colocado, continuará en el futuro edificando su Iglesia: sobre la roca fundamental de los apóstoles y mediante la palabra de los profetas. Algo parecido vienen a decir muchas parábolas del Señor, que para el reino de Dios profetizan un crecimiento orgánico y dinámico (Mt 13ss). La Iglesia es reino de Dios incipiente, crecimiento enderezado al reino definitivo que no ha aparecido todavía.

En el proceso de estructuración del papado a lo largo de los siglos encontraremos, efectivamente, muchas cosas condicionadas por el momento histórico que podrán nuevamente desaparecer. Como de todos los dones de Dios, también del primado se puede abusar, pero él mismo, amparado como está por una promesa, no se vería afectado en su esencia. El abuso del poder espiritual por afán de dominio y de placer lo podemos constatar en la historia, y con muchas variantes. Son éstas una pesada cruz para la Iglesia y una severa advertencia para el católico en concreto («llevamos este tesoro en vasos de barro», 2 Cor 4,7), pero no constituyen una objeción legítima contra la institución misma.

Sólo una interpretación escatológica del mensaje de Jesús en su sentido más estricto podría descalificar como ilegítima la continuidad del ministerio de Pedro en la Iglesia. Mas semejante interpretación llevaría forzosamente a violentar las palabras de la Escritura: tendría que negar la divinidad de Cristo y no podría justificar, en concreto, ni la predicación del incipiente reino de Dios, ni las palabras de la misión (hasta los confines de

la tierra, Mt 28,19), ni la promesa del Señor de que estará con los suyos hasta el fin del mundo.

Período segundo

ENFRENTAMIENTO DE LA IGLESIA CON EL PAGANISMO Y LA HEREJIA. ESTRUCTURA INTERNA

§ 10. *PROPAGACION DE LA IGLESIA*

1. Sobre las distintas etapas de la difusión del cristianismo en el Imperio romano tenemos muy poca y a veces nula información; ciertamente sabemos, sin embargo, y dentro de las reservas que luego indicaremos, que se difundió con sorprendente rapidez. Como causa principal, naturalmente al servicio de la gracia, hay que mencionar, por encima de los numerosos factores favorables dentro del ambiente judío, griego y romano, la íntima y misteriosa fuerza de atracción de la verdad y del bien, que alentaba especialmente en aquella peculiar forma de religión revelada y redentora que presentaba y transmitía la persona, la vida y el mensaje de Jesús, el Señor. De todo este proceso de fecundación, la época que mejor conocemos es la de los primeros tiempos, y ello gracias a los Hechos de los Apóstoles.

Particularmente intensa fue la fuerza de atracción del martirio heroico. Tertuliano caracterizó magistralmente la misteriosa fuerza en él encerrada con la frase «la sangre de los cristianos es una semilla». También a menudo se menciona la singular y profunda impresión que causaba la sencillez de las Escrituras. Tertuliano da otra fórmula aún más amplia: «en cuanto la verdad llegó al mundo, suscitó el odio con su mera presencia»; pero «la verdad luchó por sí misma».

Ya hemos hecho mención de la conciencia de sí misma y de la conciencia de misión, que, como en toda obra grande, también fue decisiva para el crecimiento de la nueva comunidad; es preciso, pues, incluirlas íntegramente en el análisis.

Y ante todo, si se trata de aducir las «causas» de su difusión, hay que tener en cuenta el carácter misterioso del crecimiento del primitivo cristianismo. La cuestión no queda realmente resuelta con el recuento de determinadas consignas. Posible es señalar ciertos momentos, pero el proceso entero es sumamente complejo, es un proceso vital en el cual cooperan, entrelazadas, muchas series de causas. No se puede negar que este proceso se desarrolló en su mayor parte a contrapelo de la debilidad moral de los hombres. Y también en este crecimiento, de otra parte, se echa de ver el alcance y la importancia del imprescindible principio teológico: *gratia praesupponit naturam;* es decir, lo decisivo es la gracia divina, pero ésta no obra por arte de magia sino dentro del orden creado por Dios y en conformidad con los datos de la naturaleza.

2. La *difusión del cristianismo,* en líneas generales, tiene lugar inicialmente siguiendo un claro movimiento de Este a Oeste. Esto era natural: la expansión se efectuó dentro del Imperio romano. Desde Palestina, la buena nueva fue llevada primeramente al Asia Menor, que se convirtió en el primer país cristiano. Los principales centros y escenarios de la vida cristiana fueron luego, en los primeros siglos, África del Norte y Roma. San Ireneo († hacia el 202) atestigua que ya a finales del siglo II había comunidades cristianas en la orilla izquierda del Rin. Del florecimiento del cristianismo en el sur de las Galias hacia mediados del siglo II nos da noticia la carta que los cristianos de Lyon y de Vienne remitieron a las comunidades del Asia Menor sobre los mártires de Lyon. Hacia el año 200, el cristianismo estaba representado en todas las partes del imperio. Donde más partidarios tenía era en Oriente. No es posible mencionar cifras. En lo que respecta al período anterior, sin embargo, la cartas de Pablo dejan constancia de un crecimiento relativamente importante. Los datos de Tácito (hacia el 55-115 d. C.) y el informe de Plinio el Joven (61-114) a Trajano sobre Bitinia y el Ponto atestiguan cuando menos la existencia de una considerable minoría en ciertas comarcas del imperio. La difusión, no obstante, fue muy irregular. Hasta Constantino (§ 21), los cristianos no dejaron de formar una minoría (no muy fuerte) de la población total del imperio.

La buena nueva se extendió con los soldados, los comerciantes y los predicadores a lo largo de las vías de comunicación. Por consiguiente, se estableció primero en las estaciones de estos caminos, es decir, en las *ciudades,* mientras que los que vivían en el campo (=*pagani)* siguieron siendo por mucho tiempo casi todos gentiles.

3. El evangelio era un mensaje de consolación y de misericordia. «Venid a mí los oprimidos», decía Jesús. Según Pablo, en sus comunidades había pocos miembros que fueran distinguidos en el mundo (1 Cor 1,26). El desprecio de los paganos hacia los cristianos y las noticias positivas a este respecto de los primeros tiempos nos lo confirman. Pablo, no obstante, encontró muchas veces ocasión para reprender a los pudientes de sus comunidades, porque no vivían suficientemente de acuerdo con el evangelio.

También el cristianismo, ya desde muy pronto, se dirigió a individuos de elevada posición social: a éstos pertenece el primer bautizado no judío, el ayuda de cámara de la reina de Etiopía (Hch 8,27ss); y otro tanto el gobernador Sergio, ganado por Pablo, y los miembros de la corte imperial, a los que menciona globalmente (Flp 4,22). En el año 95 se hace cristiano el cónsul Tito Flavio Clemente, primo del emperador (!). De este modo, un cristiano llegó a presidir las sesiones del Senado pagano: no fue, sin embargo, más que un corto intermedio. Muy pronto encontramos, sí,

una serie de mujeres nobles que se adhieren al cristianismo y celosamente lo favorecen.

Los últimos en convertirse en número un tanto considerable fueron los cultos, los filósofos. El escepticismo radical, un género de vida hostil al sacrificio, cruda o refinadamente materialista, y la inmoralidad siempre han sido, entonces como ahora, los adversarios más obstinados de la obligatoriedad de la verdad religiosa, de la fe y de la religión de la cruz.

La nueva religión predicaba un Padre del cielo, cuyos hijos amados son los hombres redimidos por Jesucristo. La fuerza de la fe y del amor que de ahí le emanaba y la a un tiempo vinculante y atrayente autoridad con que exponía sus doctrinas y preceptos hicieron aflorar lo más auténtico y bueno del hombre en una proporción mucho mayor que la lograda en general por el paganismo, si bien no faltaban los defectos morales, como los que tendrían que reprender, por ejemplo, san Pablo y san Ignacio de Antioquía. Y sobre todo: el mensaje cristiano situaba a los hombres, con sus debilidades y sus potencias, con su inteligencia y su amor, en una relación enteramente nueva: el Dios redentor era el que actuaba en ellos.

El alto nivel religioso-moral de aquellos primeros tiempos es un fuerte reproche contra muchas manifestaciones posteriores y actuales de la cristiandad. Con toda razón el celo reformista de muchos siglos ha apelado una y otra vez a aquella Iglesia originaria, *primitiva,* apostólica.

§ 11. *LAS CAUSAS DEL CONFLICTO CON EL ESTADO*

1. Jesús había predicho que sus discípulos serían perseguidos por los judíos y por los paganos (Mt 10,17ss). Mas el paganismo romano era tolerante por principio. Dejaba incluso en paz al monoteísmo judío, que rechazaba todo culto idolátrico, así como la veneración de los dioses nacionales romanos. A la sombra de este monoteísmo, y considerado como una secta del judaísmo, creció el cristianismo[21]. *¿Cómo fue que el listado pasó de la tolerancia a la persecución de los cristianos?*

2. Difícil es describir exactamente no sólo el desarrollo de las persecuciones de los cristianos, sino también su problemática interna. Primero, porque poseemos muy pocas declaraciones auténticas de las

---

[21] Durante los siglos siguientes, la relación externa entre judaísmo y cristianismo en el Imperio romano fue extraordinariamente compleja. La antipatía que el pueblo bajo, especialmente en el sector greco-oriental del imperio, sentía contra los judíos fue a menudo transferida también a los cristianos, pues eran considerados como una secta judaica. Por otra parte, los judíos, por lo menos según el testimonio de los escritores cristianos de los primeros cuatro siglos, fueron a menudo los instigadores de las persecuciones locales contra los cristianos. Esto fue posible porque eventualmente gozaron de gran estima en la corte imperial (por ejemplo, con Nerón, y durante algún tiempo con Domiciano).

autoridades estatales a este respecto. Nos faltan casi en su totalidad los textos literales de los edictos imperiales contra los cristianos[22] el rescripto del emperador Adriano, del que luego hablaremos, es una rara excepción.

Segundo, porque la mayor parte de lo que podría orientarnos sobre el problema son manifestaciones cristianas de autodefensa y de acusación contra el Estado, esto es, manifestaciones de una sola parte en su propio favor.

Consiguientemente no podemos establecer con absoluta certeza los motivos legales del Estado romano para perseguir a los cristianos: ¿Fue una ley de excepción dictada *ex profeso* contra los cristianos? ¿O fue la aplicación de distintas leyes, que protegían el culto pagano de los dioses nacionales? ¿O fue solamente el sumo derecho de vigilancia de la policía estatal (derecho de coerción)? Hoy se tiende en general a no admitir una ley extraordinaria. Como única documentación legal tenemos en primer lugar el *institutum neronianum* que menciona Tertuliano, o sea, una consideración jurídica que había resultado de la praxis judicial de los procesos neronianos y llegado a imponerse, y en segundo lugar el rescripto del emperador Trajano a Plinio el Joven[23] (cf. § 12).

De hecho, el desarrollo de las persecuciones se corresponde con bastante exactitud al fundamento jurídico, de por sí inconsecuente, establecido por Trajano[24]. Pues aunque los cristianos a partir del rescripto de Trajano estaban indudablemente en la ilegalidad, las persecuciones de los cristianos, por lo menos hasta Decio (incluso hasta más tarde, durante la persecución de Diocleciano), se caracterizaron por una sorprendente desigualdad de procedimiento y por una incoherencia total entre los motivos aducidos.

Por consiguiente, en el contexto general de la antigua Roma las persecuciones de los cristianos constituyen una excepción. No perturban en absoluto la conciencia de los contemporáneos ni aun la de los cristianos, excepción hecha de las comunidades y círculos inmediatamente cercanos al lugar de la represión y durante el tiempo correspondiente. Pruebas: escritores cristianos como Tertuliano hacen especial hincapié en el hecho

---

[22] Las indicaciones que nos da Eusebio en su *Historia eclesiástica* (por ejemplo, en el libro IV) son de poca solvencia.

[23] Este describió la situación en los siguientes términos: «Hasta ahora he procedido así contra aquellos que me eran indicados como cristianos: les preguntaba si eran cristianos. Si lo confesaban, les hacía dos y tres veces la misma pregunta, amenazándoles con la muerte. Si continuaban obstinados, los mandaba ajusticiar. Pues no dudaba en absoluto que, cualesquiera que fuesen sus faltas, se debía castigarlos por su terquedad e inflexible obstinación. Cuando otros, afectados de la misma locura, eran ciudadanos romanos, hacía tomar nota de ellos para remitirlos a Roma... Aquellos, que negaban... y sacrificaban... creía que debía dejarlos libres».

[24] «Si se les acusa y se obstinan, los cristianos deben ser condenados; si se retractan, se marchan libres. No hay razón de estado para perseguirlos».

de que los cristianos en todas partes colaboran en las tareas de la vida cotidiana, siempre que lo puedan hacer sin idolatría ni inmoralidad (cf. § 12); la imagen que presenta la vida en el Estado romano, una vez terminado el conflicto, es, según muestran los escritos, por ejemplo, de Ambrosio y de Jerónimo, completamente la de un sistema de orden y derecho esencialmente tranquilo[25].

El carácter esporádico de las persecuciones —y consiguientemente la tan amplia como efectiva libertad de los cristianos durante los primeros siglos— explica también hechos como los que siguen: a partir del siglo II, las *comunidades* cristianas pudieron comprar tierras y erigir iglesias, y hasta promover (y ganar) un proceso al respecto (la comunidad de Roma en el 230 contra los posaderos romanos); a mediados del siglo II, Justino dirigía en Roma su propia escuela pública; pudo surgir, en fin, una vasta literatura cristiana. El llamado período de las catacumbas fue una excepción.

3. Como la causa general más importante de las persecuciones de los cristianos hay que mencionar la radical oposición interna entre la «extraña y nueva religión» (como se lee en la carta de las Iglesias de Vienne y de Lyón), esto es, la «liga de Cristo», y el paganismo encarnado en el Estado romano; pese a esa múltiple predisposición espiritual que facilitó la difusión del cristianismo entre los paganos, esta oposición no dejó de existir. Con toda probabilidad tenía que presentarse el choque. Y cuando se presentó, dado que el Estado romano poseía la fuerza, el choque se tornó un intento de reprimir violentamente al cristianismo: la persecución de los cristianos.

Por ser el Imperio romano eminentemente un Estado de derecho, no es lícito achacarle fácilmente ilegalidades y mucho menos crueldades ilegales. Ya nos previene de ello la circunstancia de que las peores persecuciones no fueron promovidas por monstruos como Nerón, sino por nobles emperadores del siglo II y por notables soberanos del siglo III[26]. El Estado tenía motivos que eran, desde su punto de vista, válidos.

4. Con esta rehabilitación parcial de los órganos del paganismo no disminuye la gloria de los mártires, sino que se acrecienta: su causa salió triunfante no sólo ante hombres vulgares, que no gozaban de las simpatías de nadie, sino también ante eminentes figuras de los siglos II y III; alcanzaron la victoria no sólo sobre fábulas inconsistentes, sino sobre los conceptos fundamentales que habían creado y sostenían el poderoso

---

[25] Crasamente lo expresan en su valoración de los bárbaros que irrumpían en el imperio; se les hacía muy costoso considerar verdaderos hombres a estos representantes del desorden.

[26] Fueron precisamente emperadores débiles, incluso indignos, como Cómodo y Galiano, los que toleraron el cristianismo.

Imperio romano; convirtieron al cristianismo un mundo que no estaba marchito, sino que aún poseía energías propias.

a) Por otra parte, por las actas de los mártires y los escritos cristianos de los apologetas (§ 14) sabemos que también la plebe tomó algunas veces parte activa en las persecuciones. El motor principal no fue otro que el odio suscitado por las calumnias que circulaban. Mas este odio también se debe en parte a determinados emperadores y gobernadores (especialmente en cuanto que no se opusieron con suficiente energía a las difamaciones y a las acusaciones tumultuarias)[27].

Esta limitación, en la praxis, de las seguridades jurídicas básicas no debe ser tomada a la ligera. Hasta nosotros han llegado informes directos de acusaciones anónimas y presiones multitudinarias en el desarrollo de los procesos, así como de colaboración de las masas en la ejecución capital. Agitaciones como la de Lyon en el año 177 son expresión de la fuerte y realísima oposición a lo nuevo que anidaba en las más diferentes capas sociales, oposición que en algunos lugares se vio reforzada por una sistemática instigación popular o por polémicas literarias en contra de la religión cristiana (por ejemplo, la del maestro de Marco Aurelio; cf. Celso y Luciano de Samosata). Septimio Severo, al principio, protegió a la Iglesia contra tales agitaciones tumultuarias.

b) En este contexto hay que destacar el hecho de que precisamente la primera persecución fue efecto de un odio impulsivo, no fruto de una determinación jurídica estatal. Fue desencadenada por aquel hombre sin conciencia que fue Nerón. Este intentó, y con éxito, descargar en los cristianos la culpa del incendio de Roma (año 64); de ahí el furor del populacho contra ellos. Pero en el proceso judicial que entonces se entabló contra los cristianos la acusación no se basaba sino en el «odio al género humano», lo cual no constituye ningún motivo jurídico tangible. De esta persecución, nacida de un odio injustificado, quedó vigente para lo sucesivo la fórmula jurídica *non licet vos esse* (no tenéis derecho a existir); el cristianismo es así una *religión ilícita,* legalmente prohibida.

5. La hostilidad y el odio de la plebe contra los cristianos, de fatídicas consecuencias para la suerte de la nueva religión, tuvo diversas causas, de tenaz y duradera influencia:

a) La necesidad innata de los ignorantes y de la gente en general de tener un chivo expiatorio para cualquier adversidad. Los cristianos fueron considerados responsables de todas las calamidades públicas; contra estas ideas tuvo todavía que luchar san Agustín.

---

[27] El rescripto de Trajano transfería al gobernador una cierta autonomía; de modo que muchas cosas dependían de la postura personal del gobernador. En Lyón, por ejemplo, en contra de las disposiciones del emperador, el gobernador dictó la «orden de que se nos debía perseguir a todos nosotros» (Carta de la Iglesia de Lyón).

b) La necesidad, fuertemente arraigada entre los romanos, de crueles y desenfrenadas diversiones públicas en el circo, en el teatro y en la arena consideraba como un reproche por parte de los cristianos el que éstos se mantuvieran alejados de tales manifestaciones.

c) Pero lo que más alimentó el odio, o que el odio tomó como pretexto para enfurecerse, fueron las falsas interpretaciones, abonadas por la ignorancia y la calumnia, de las prácticas supuestamente antinaturales de los cristianos en sus reuniones secretas.

No faltan, además, acusaciones de tipo general como «necedad», «locura», «superstición desmedida», «tozudez» (frente a las invitaciones del juez para volver a las instituciones romanas) y «desobediencia».

Las consideraciones *de base* que indujeron al Estado romano, tolerante en materia religiosa, a perseguir a los cristianos están íntimamente relacionadas con la posición adoptada por los cristianos frente al Estado. Esta postura no estaba del todo clara: los cristianos reconocían al Estado como poder político superior, pero su dura crítica frente a las costumbres idolátricas estatales era también ilimitada; su fidelidad al Estado, en efecto, no siempre hubo de parecerle a éste fuera de toda duda. La idea que el Estado tenía al principio del cristianismo y de su postura política era, en efecto, bastante incompleta, y su actividad ante él, un tanto oscilante. No hay que perder de vista, además, que durante mucho tiempo la secta cristiana, por su pequeñez numérica, su insignificancia social y su impotencia política, apenas significaba nada en el vasto Imperio romano y sólo de cuando en cuando llegó a llamar la atención de los dueños del mundo, tan conscientes de sí mismos.

6. El Estado romano estaba esencialmente conectado con la religión nacional romana. Mas los cristianos reivindicaban para sí, *en exclusiva,* la verdadera religión; rechazaban los ídolos, la idolatría y el culto al emperador[28]. Esto daba pie bastante para atraer sobre ellos la acusación de ateísmo. Y el ateísmo, a su vez, significaba un atentado contra el Estado; por eso los cristianos fueron inculpados de ser enemigos del Estado.

a) Lo que en la práctica dio a ambas acusaciones una importancia decisiva fue el avance incontenible del cristianismo por todo el mundo (tendencia universalista), su irresistible impulso expansivo. El cristianismo albergaba dentro de sí vocación y fuerza bastante para conquistar el mundo. No se trataba de una pequeña secta nacional como el judaísmo ni de una de tantas agrupaciones filosófico-religiosas sin relevancia política; el Estado, una vez conocida la naturaleza de la nueva religión, pudo más bien ver en el cristianismo un intento de desligar a la totalidad del pueblo tanto de los dioses como de la forma, de Estado que con ellos parecía estar

[28] Policarpo, por ejemplo, se negó a decir «Señor emperador» (Kyrios), a lo que la muchedumbre respondió con la acusación: «Es el aniquilador de nuestros dioses».

indisolublemente ligada. Tanto más cuanto que significados portavoces de los cristianos, como Justino y Tertuliano, hacían hincapié en que el cristiano es primeramente cristiano y luego romano.

Las autoridades romanas, en cambio, hubieron de comprobar que los cristianos eran súbditos leales; les faltaba todo lo que hubiera podido calificarse de revolucionario en el usual sentido de la palabra. Eran más bien amantes de la paz, ciudadanos honrados, que pagaban sus impuestos más puntualmente que los demás, que oraban por el bien del emperador y la estabilidad del Estado. Que esto lo hacían en serio estaba garantizado por su extraordinariamente alta moralidad, que todos reconocían pese a los rumores.

b) La relación de los cristianos con el Estado era en algunos aspectos completamente nueva. Es comprensible que Roma no encontrase inmediatamente una clara línea de conducta al respecto. Efectivamente, como ya se ha dicho, el curso de los acontecimientos no tuvo en un principio sino ligeras consecuencias: mientras que el dominador del mundo no se ocupó de los cristianos como tales, su postura, hasta la persecución de Decio, osciló entre dos extremos. O bien se partía de la teoría de que había delitos punibles (ateísmo, delito de lesa majestad) y, basándose en el decreto de Nerón, se procedía a la represión, o bien se actuaba según la impresión inmediata que causaba la conducta pacífica de los cristianos y, efectivamente, no se les molestaba. Las denuncias anónimas estaban prohibidas; Adriano llegó incluso a castigarlas. Muchas veces los gobernadores estaban a favor de los cristianos y en contra de la plebe; Pablo mismo llegó a experimentar una protección de este tipo. Esta actitud fluctuante ya había sido, desde muy pronto, expresamente formulada y reconocida en la mencionada ordenanza oficial del emperador Trajano al gobernador Plinio.

7. La condena comportó para los cristianos la cárcel, la flagelación y la pena capital con múltiples variantes (decapitación, condena a la arena [con torturas siempre nuevas y diversas como, por ejemplo, ser asados en la parrilla; cf. la carta de Lyón-Vienne]). A veces (como en Lyón) se les prohibía el enterramiento, los cadáveres eran expuestos, ultrajados e incluso arrojados a los perros, y los restos lanzados al río.

De algunos mártires, como, por ejemplo, del obispo Policarpo de Esmirna, se cuenta que iban a la muerte cantando un cántico de *alabanza*. Conducta semejante no debe engañarnos sobre la dureza de la prueba. La palabra martirio se dice muy pronto. Pero si queremos hablar ajustadamente del martirio de los primeros cristianos, hemos de tener presente que todo ello implicaba: a veces, brutales tormentos; siempre, dolores y tribulaciones. Poseemos algunos relatos auténticos que lo describen detalladamente, como, por ejemplo, la carta de las Iglesias de Vienne y de Lyón a los cristianos de Asia Menor sobre el martirio de sus

hermanos bajo Marco Aurelio. Aparte de algunas expresiones exageradas, qué sobria firmeza en medio de los tormentos y seguridad del triunfo con el Señor crucificado, hasta el martirio medio humano medio inhumano de Potino y de Blandina[29]. Tampoco debemos dejarnos engañar por las palabras que de vez en vez eclipsan los sufrimientos.

El hecho de que en tiempos recientes se hayan ideado en Europa y Asia tormentos aún mucho más refinados, indecibles en el verdadero sentido de la palabra, no aminora los tormentos sufridos por los mártires cristianos de los primeros siglos. En ambos casos el único factor decisivo para una consideración cristiana es el sufrir por Cristo y basándose en su fuerza.

La reacción de los perseguidos, tan auténticamente humana como cristiana, que encontramos en la carta varias veces citada de las Iglesias de Lyón y de Vienne, forma parte de la verdadera imagen de las persecuciones de los cristianos: la sosegada certidumbre de victoria sobre el señor del paganismo, Satanás; la tristeza por los débiles que caen, y la gran humildad de aquellos que en el suplicio «habían dado testimonio de la verdad»; todos confesaban su propia debilidad mientras vivían y rechazaban el título honorífico de «mártires», título que querían que quedase reservado para los que, tras haber padecido y muerto, estaban unidos con el Señor.

§ 12. *DESARROLLO DE LAS PERSECUCIONES*

I. LAS PERSECUCIONES ANTES DE DECIO

1. ¿Cómo vivían los cristianos en un Estado hostil, del que podía venirles la muerte? No debemos pensar que de ordinario viviesen ocultos, ni aun en los tiempos de persecución. Mientras el Estado no tomaba la decisión de buscar a los cristianos, éstos vivían su vida ejerciendo un oficio como los paganos, bien de artesanos, bien de comerciantes, etc. De lo único que se cuidaban escrupulosamente era de no contaminarse en absoluto de idolatría o inmoralidad.

Por supuesto, cuando el peligro amenazaba a alguien en concreto, éste se ponía inmediatamente a cubierto huyendo, lo cual era cosa en general bien vista. Mal vista estaba cualquier provocación innecesaria de la condena, que era rechazada como temeraria. De otro lado, el tormento y la muerte eran considerados como testimonio consciente de fe, «porque ellos con su martirio quieren libraros también a vosotros (= paganos) de vuestros prejuicios injustos» (Justino).

---

[29] Finalmente, su martirio se ilustra con estas palabras altamente significativas y particularmente hermosas: Ella, la pequeña y la débil cristiana despreciada, *revestida del grande e invencible luchador Cristo,* tenía que derribar al adversario en muchas batallas y en la lucha ser ceñida con la corona de la inmortalidad.

2. En el variado desarrollo de las persecuciones llama la atención la diferencia entre Oriente y Occidente. Las comunidades orientales no tuvieron en absoluto que sufrir persecuciones tan intensas como en Occidente. En Occidente, por ejemplo, y concretamente en la parte del imperio de Constancio Cloro, sólo la última persecución no (o casi no) se llevó a cabo. Tanto aquí como allí hubo largos períodos de verdadera tolerancia. Especialmente desde finales del siglo II prevaleció la tendencia a no molestar a los cristianos. Todas las persecuciones anteriores al 250 estuvieron circunscritas territorialmente.

El número, antes adoptado comúnmente (siguiendo a Eusebio), de diez persecuciones fue establecido por analogía con las diez plagas de Egipto del Antiguo Testamento, pero no se corresponde con los datos históricos.

3. Bajo Trajano (98-117) murió Ignacio de Antioquía, el representante más significado de la época posapostólica. Sus cartas son para nosotros la más preciosa fuente de conocimiento de la situación interna de la Iglesia hacia el año 110 (§ 18). En ellas todavía hoy se puede apreciar directamente la fuerza sobrenatural, sobriamente reprimida, que urge al martirio para estar con el Señor: «Busco al que ha muerto por nosotros; quiero al que ha resucitado por nosotros. Mi nacimiento es inminente».

Marco Aurelio, ilustre filósofo en el trono imperial (161-180), no fue, como falsamente se ha afirmado, protector de los cristianos. Creía estar por encima de semejante «fanatismo». Bajo su reinado murió Justino el apologeta. Y en Lyon, en el 177, tuvo lugar la sangrienta persecución ya mencionada. Ella nos da una muestra de la participación de la plebe en los padecimientos de los cristianos.

En esta época tuvo lugar el peligroso ataque literario de Celso (§ 14).

Por el contrario, Atenágoras y Melitón de Sardes se vieron obligados a dirigir al emperador Marco Aurelio cada uno un escrito de defensa de los cristianos, señal evidente de que la situación en otras partes del imperio no era precisamente tranquila, pero señal también de que podía manifestarse una cierta «oposición».

Bajo el reinado de Cómodo (180-192), los cristianos tuvieron en Marcia, mujer del emperador, una poderosa intercesora. Ya en el siglo II pudieron celebrarse sin impedimentos diversos sínodos con ocasión de la controversia sobre la fiesta de Pascua. No obstante, también en este «período de paz» hubo mártires: los de Scilli en África y el docto Apolonio (hacia el 185) en Roma, que pronunció un importante discurso de defensa parecido a las apologías cristianas.

4. Más sistemático fue el proceder de Septimio Severo (193-211), que trató de impedir el crecimiento del cristianismo, prohibiendo las *conversiones.*

Hubo entonces persecuciones contra los cristianos en Egipto[30] y en la provincia de África: en Cartago, la muerte de Perpetua y Felicidad († hacia el 202), que fueron bautizadas inmediatamente antes de su arresto. El conmovedor relato de su martirio es una muestra de la conducta verdaderamente humana y cristiana (no legendaria ni exagerada) de los mártires.

5. Bajo los sucesores sirios de Severo (211-235), tan incapaces en su carácter como en su política, los cultos orientales hicieron su entrada triunfal en Occidente. El punto culminante (tan repugnante como contaminado de inmoralidad cultual) se alcanzó con el reinado de Eliogábalo (218-222), quien, siendo ya emperador en Roma, siguió actuando como sumo sacerdote (sacrificador y danzarín cúltico) de su dios sirio. Con estos cultos se fue imponiendo oficialmente en Roma un concepto «sincretista» (§ 16) de la religión. Se llegó a estar convencido de la íntima afinidad, de la posible simbiosis y, como última consecuencia, de la identidad de todas las religiones y, por lo mismo, de su igualdad de derechos. Esta concepción, de suyo perniciosa, facilitó, sin embargo, la tolerancia del cristianismo.

El emperador Alejandro Severo (222-235) fue más benévolo con los cristianos que todos los emperadores anteriores. Toda una serie de mujeres de la familia imperial desempeñaba entonces un papel muy importante en la política. Especialmente relevante para la situación del cristianismo fue el hecho de que la madre de Alejandro Severo, la tan ambiciosa como competente Julia Mammea, estuviera relacionada con Orígenes y con Hipólito de Roma. Los cristianos podían presentarse como *corporación* legal y, como tales, adquirir bienes. Y, en consecuencia, comenzaron a levantar sus propios *edificios de culto.*

6. Desde finales del siglo II podemos constatar un notable incremento de la conciencia histórica de los cristianos. El *Apologeticum* del «jurista» Tertuliano es una prueba de ello. En él, como en otros, encontramos pensamientos de este tipo: que todavía exista el mundo se debe a la oración de los cristianos; por ellos, que son el mejor soporte del Estado y la sociedad, ha crecido el Imperio romano.

II. LAS PERSECUCIONES GENERALES

1. El antagonismo del Estado creció a medida que se fueron dando a conocer las ideas de la nueva religión, objetivamente hostiles al paganismo, o que el Estado pagano creyó poder sancionarlas como tales. Esto sucedió acto seguido de la difusión exterior del cristianismo y su organización.

[30] El ansia de martirio del joven de diecisiete años Orígenes (§ 15); su entusiasta y animosa carta a su padre encarcelado por causa de la fe.

Roma, en definitiva, quizá hubiera tolerado tácitamente la doctrina cristiana, pero creyó que debía destruir una Iglesia organizada, constituida jerárquicamente.

2. En el siglo III, como consecuencia de conmociones políticas y económicas, el imperio sufrió una grave crisis. Por otra parte, hacia el año 250 la organización de la Iglesia había progresado tanto que por vez primera el Estado pagano reconoció el peligro que le amenazaba por parte del cristianismo, y mucho más cuando el emperador Decio (249-251) quiso reorganizar el imperio sobre una nueva base religiosa común. La lucha entró en su fase decisiva; se desencadenó la primera persecución *general,* es decir, el primer intento sistemático, llevado a cabo hasta sus últimas consecuencias en todo el imperio, de aniquilar el cristianismo.

3. El desencadenamiento de la persecución estuvo relacionado con el hecho de que los cristianos se negaron a tomar parte en los sacrificios oficiales que habían sido prescritos en todo el imperio para impetrar protección contra una epidemia. El edicto decía que todos los súbditos del imperio estaban oficialmente obligados a ofrecer el sacrificio y que, eventualmente, podían ser forzados a ello. Se establecieron comisiones sacrificiales ante las cuales todos, junto con sus mujeres e hijos, debían sacrificar y hacerse extender un justificante, un «libelo». (Se conservan muchas solicitudes de estos «libelos», con los correspondientes justificantes firmados, refrendados y fechados). Hubo toda una serie de mártires, y aún más de confesores, pero también hubo muchos que, entibiados por el largo período de paz precedente, apostataron[31] (*lapsi;* entre los cuales no faltaron clérigos y obispos). Algunos consiguieron el libelo sin haber sacrificado; después de la persecución, este tipo de apostasía fue tratado por la Iglesia con cierta benevolencia. La persecución de Decio terminó con la entrada de los godos en la Dacia. El emperador sucumbió en la batalla contra ellos. Sus medidas contra los cristianos fueron mantenidas por el emperador Valeriano (253-260). Mas esto no sucedió hasta el año 257, tras un repentino cambio de actitud respecto a los cristianos, lo que nuevamente pone de manifiesto cuán oscuro era el fundamento jurídico de las persecuciones. Este ataque, por otra parte, se desencadenó con más calculada minuciosidad; iba dirigido directamente contra los elementos más significados de la Iglesia: el clero, las asambleas de la comunidad, los jueces y senadores cristianos. Mártires fueron: en Roma, el papa Sixto II († 258) y su diácono Lorenzo, y en Cartago, el previamente desterrado Cipriano, el gran defensor de la unidad de la Iglesia.

4. Galieno, hijo de Valeriano, nada más ser constituido único emperador en el 260, derogó los edictos de persecución. Comenzó entonces,

[31] San Cipriano, tan duro en estas cosas, dice con evidente exageración que, sólo con la vista del edicto, los más se tornaron débiles de pronto.

sobre la base de una tolerancia fáctica (no jurídica), una época de paz de cuarenta años[32], que fue de gran importancia[33]. La organización interna de la Iglesia pudo avanzar sin impedimentos, y otro tanto su crecimiento por todo el imperio y en todas las capas sociales. Con ello, la Iglesia se fortaleció tanto que la tormenta que luego se desencadenaría ya no pudo afectarla de una manera decisiva.

Durante este período la Iglesia logró sobre todo superar plenamente el prejuicio público contra los cristianos. En la última persecución apenas participó la plebe; Atanasio nos cuenta que los paganos muchas veces protegían y ocultaban a los perseguidos de sus perseguidores.

5. A los dieciocho años de reinado, no antes, el emperador Diocleciano (284-305) se dejó arrastrar por su yerno y coemperador Galerio (293-311), que odiaba fanáticamente la nueva religión, al ataque contra los cristianos. La persecución, no obstante, no se salió de la tónica general de vida de este emperador, que quería devolver al imperio su antigua fuerza y prestigio. A este fin, todo lo no pagano debía ser eliminado como no romano.

Diocleciano había instaurado una nueva ordenación del imperio: reparto del poder entre dos emperadores augustos, uno en Oriente y otro en Occidente; designación de Césares con derecho a sucesión (= coemperadores o subemperadores); estructuración de la administración con la división del imperio en 96 provincias, 12 diócesis y 4 prefecturas[34]. El mismo trasladó a Oriente (Nicomedia) su propia residencia (de emperador principal), lo cual vino a ser de gran importancia en orden a la libre evolución interna de la Iglesia y del papado.

Después de tres edictos del 303 (las Iglesias cristianas debían ser arrasadas, los libros sagrados entregados, el clero encarcelado y forzado a sacrificar mediante el tormento), la persecución general comenzó, mediante un cuarto edicto, en el 304. El número de los cristianos había crecido considerablemente en los años de paz[35]; el cristianismo ya se hacía notar

---

[32] Un edicto del emperador Aurelio del año 275 no fue cumplido.

[33] El rescripto de Galiano (recogido en la historia eclesiástica de Eusebio), que restituía a los cristianos los edificios y bienes incautados, es de particular importancia: por vez primera un emperador se dirige *oficialmente* a los obispos cristianos (de modo no oficial ya había sucedido por parte de Julia Maromea, Alejandro Severo y Felipe el Árabe).

[34] Diocleciano retuvo para sí el Oriente con su capital en Nicomedia. Su yerno César Galerio administraba Iliria con Macedonia y Grecia (residencia en Sirmio). Maximiano, como segundo «emperador augusto», obtuvo Italia y África (residencia en Milán), y su César Constancio, España, Galia y Britania (residencia en Tréveris).

[35] Que el cristianismo ya se había difundido enormemente y que tenía muchos partidarios, especialmente en el ejército, nos lo demuestran las tradiciones del martirio de la Legión Tebea y de los soldados mártires en el bajo Rin (Gereón, en Colonia; Casiano y Florencio, en Bonn; Víctor, en Xanten); ciertamente, se trata de leyendas, pero basadas en la historia.

intensamente en la configuración de la vida ciudadana (construcción de iglesias; cristianos en posición influyente). Otra vez hubo aquí muchos *lapsi*[36], pero también numerosos mártires (las actas de todo ello son muy legendarias). En Occidente, la persecución ya fue decayendo a partir del 305, cuando Constancio Cloro llegó a ser emperador. En Oriente, en cambio, tras la abdicación de Diocleciano, Galerio la prosiguió (305). Pero también él tuvo que confesarse derrotado; en su lecho de muerte publicó un edicto de tolerancia (Sardica, 311), que comportaba tal reconocimiento del cristianismo que el neroniano *non licet vos esse* llegó a perder todo su valor.

6. La victoria de Constantino el Grande sobre sus adversarios en el 312 trajo al cristianismo la libertad definitiva. En diversos decretos, de Constantino con su colega Licinio primero y de Constantino solo después, el cristianismo fue declarado libre. El paso decisivo se dio con el entendimiento de Constantino y Licinio en Milán en el 313; el resultado fue el llamado *Edicto (Constitución) de Milán del 313,* suscrito por los dos emperadores tras la victoria de Constantino sobre Majencio en el Puente Milvio, y que otorgaba libertad ilimitada a la religión. (La nueva persecución en Asia, al otro lado del Tauro, y en Egipto, ordenada por Maximino Daia, terminó con la derrota de éste). Cierto es que los dos augustos, Constantino y Licinio, se separaron pronto y Licinio volvió a perseguir a los cristianos. Mas la victoria de Constantino (324) le convirtió en único soberano y la Iglesia quedó definitivamente libre (§21).

Con esta persecución volvió a plantearse el problema de la readmisión de los *lapsi* en la Iglesia; y, como antes, volvió a surgir la oposición entre las dos concepciones, la más rigurosa y la más benigna. Hubo varias escisiones (cismas). La más importante fue la de la secta de los donatistas en el norte de África (§ 29).

§ 13. *EL CULTO RELIGIOSO DE LOS MARTIRES*

1. La doctrina de la comunión de los santos es una verdad fundamental de la fe cristiana (Jn 15,1; muchos pasajes de Pablo: Rom 12,5; 1 Cor 10,16s; 2 Cor 13,13; Ef 4,16; uno de los últimos artículos del credo). Dado que en esta comunión, según palabras de la Escritura, cada uno sostiene y ayuda al otro (Gál 6,2; también Col 1,24), esta doctrina es a la vez expresión de otra idea fundamental del mensaje cristiano, la idea de la mediación, que si bien es cierto que en su función esencial y primera sólo se hace realidad en el único mediador Jesucristo, de forma subordinada y puramente gratuita penetra toda la realidad del cristianismo.

---

[36] Principalmente funcionarios eclesiásticos, quienes, de conformidad con el edicto imperial, habían entregado los Libros Sagrados, los llamados *traditores.*

La conciencia viva de este hecho se pone especialmente de manifiesto en la alta estima que se tenía del martirio cristiano. Esta estimación sirvió asimismo para profundizar y mantener viva la creencia de la comunión espiritual con Cristo, la mutua responsabilidad y el mutuo robustecimiento espiritual.

El culto de los mártires es, además, una de las raíces del florecimiento del culto de los santos. Habiendo tenido estos dos conceptos consecuencias tan importantes para la vida religiosa de la Iglesia, tanto más importante es poner en claro sus fundamentos. El culto religioso de los mártires es una de las manifestaciones más valiosas y significativas de la piedad católica en los primeros siglos.

La autenticidad conmovedora de los relatos de los martirios, el insistente y serio tratamiento del tema por parte de los escritores cristianos, así como las innumerables inscripciones en las paredes de la catacumbas, son una muestra del importante papel desempeñado por el martirio y el culto de los mártires en la vida espiritual y temporal de cada día de los cristianos a partir del siglo II.

2. Por muy diversos motivos que tuvieran los paganos para perseguir a los cristianos, en el fondo, y comenzando desde la persecución de Nerón, siempre fue la fe cristiana el objeto de su hostilidad[37]. Aquellos que bajo crueles tormentos habían mantenido su fe o incluso la habían sellado con su muerte se convirtieron en los más claros y significativos testigos del Señor, testigos de su doctrina y de su victoria contra el enemigo; por eso se les dio el nombre griego de mártires, «testigos».

La misma muerte sangrienta de los mártires no era para los cristianos señal de derrota; propiamente constituía la victoria sobre todo lo que era opuesto u hostil al reino de Dios, la victoria sobre el injusto perseguidor, el Estado, sobre el paganismo y especialmente sobre los fautores del mismo, los demonios.

3. Los mártires fueron considerados, por tanto, como instrumentos, especialmente favorecidos, de la gracia; se les atribuía un puesto de privilegio o de confianza al lado de Dios; se les consideraba dignos de participar con sus sufrimientos en el triunfo de Cristo. Con su sangre habían «atestiguado» a Cristo como Salvador del mundo; como inmaculados, se habían salvado del juicio y el día del juicio final aparecerían con Cristo para juzgar con él. Por eso también sus restos mortales estaban rodeados de especial veneración. De aquí nació el culto de los mártires. Incluso en vida, los que habían sufrido cárceles o castigos corporales gozaban de un puesto especial en la Iglesia. Según Tertuliano y otros

[37] A esto no contradice el hecho de que el Estado (especialmente antes de Decio) no siempre fuera del todo consciente de ello, como tampoco que el Estado quisiera aniquilar no tanto la fe de los cristianos como tal, sino su presunta peligrosidad para el Estado.

escritores eclesiásticos, mediaban en la reconciliación de los que habían caído y no estaban en paz con la Iglesia.

La comunidad cristiana de Esmirna, en el año 156, dio a conocer con un escrito el martirio de su obispo Policarpo, el cual todavía en la hoguera había orado así: «Te glorifico por haberme hecho digno en este día y esta hora de poder participar entre tus mártires del cáliz de tu Cristo». En el mismo escrito, la comunidad promete celebrar la muerte del obispo todos los años junto a su tumba. Al principio estas conmemoraciones se hacían sólo por eminentes personalidades eclesiásticas, como los papas Calixto († 222), Pontiano († 235) y Fabiano († 250), o también por el presbítero Hipólito († 258). Después se llegó a venerar a los «confesores», los cuales, aun sin llegar a la muerte violenta, con sus prisiones y sufrimientos habían estado muy cerca de los auténticos mártires.

4. En Roma revistieron especial importancia los sepulcros donde habían sido enterrados muchos mártires: las catacumbas. Su disposición no se debe a las persecuciones. También es un error creer que en su mayoría eran utilizadas para los servicios litúrgicos y las asambleas; sus estrechos pasillos, con pequeños ensanchamientos en forma de capilla de vez en cuando, no podían dar cabida a grandes masas. Es posible que allí, a veces, se administrase el bautismo. Estos lugares de sepultura, como todos los demás, estaban absolutamente protegidos por la ley romana.

El nombre de «catacumbas» procede de una instalación sepulcral cristiana que había en Roma *ad catacumbas* (en la cañada).

Tras la liberación (o sea, en el siglo IV) se intensificó enormemente el culto de los sepulcros de los mártires, como una forma de venerar sus reliquias. Entonces se erigieron más y más iglesias-mausoleo; en ellas podía ahora reunirse toda la comunidad para la celebración eucarística alrededor o encima del sepulcro del mártir.

El número de los mártires se ha exagerado mucho en el pasado; en tiempos más recientes, por el contrario, un análisis hipercrítico de las fuentes lo ha infravalorado. No se pueden dar cifras exactas. Dado el carácter asistemático e inconsecuente de las persecuciones, antes del año 250 el número total visto en su conjunto no era muy importante, pero creció a partir de Decio.

§ 14. *LA CONTIENDA LITERARIA: POLEMICA PAGANA Y APOLOGIA CRISTIANA*

1. Las persecuciones de los cristianos fueron principalmente obra del Estado. Pero en la práctica, como hemos visto, también participaron de uno u otro modo en ellas todas las capas de la población pagana.

Así como los predicadores del cristianismo comenzaron muy pronto, como la cosa más natural, a servirse de la palabra escrita (§ 16), también

los paganos *cultos* (que en la nueva «filosofía» cristiana veían además un competidor) se sintieron en seguida obligados a expresar por escrito su aversión a la religión cristiana. Como contrapartida, los cristianos cultos comenzaron a su vez a refutar con escritos apologéticos propios las acusaciones y cargos contra el cristianismo que se propalaban o se llevaban ante los tribunales. Así, a la lucha cruenta se sumó la controversia literaria.

2. También en esta contienda se demostró, como se había demostrado en la vida cotidiana de los cristianos y en el heroísmo de los mártires, la clara superioridad de la fe cristiana.

Esto no quiere decir que la obra científico-espiritual de los apologetas cristianos fuera siempre intachable, o que nunca sucumbiese a los ataques literarios paganos, o que a veces no diera excesivo lugar a una falsa retórica; tampoco significa que las apreciaciones de los escritores cristianos reproduzcan siempre con fidelidad la realidad pagana de la época. Desgraciadamente, el despreocupado afán de afirmación de los escritores cristianos hace a menudo imposible tomar una postura crítica segura. También el cristianismo victorioso reaccionó más tarde contra los nocivos restos de la religión demoníaco-pagana tan radicalmente que casi destruyó todos los escritos y relatos paganos. Por eso hasta nosotros sólo han llegado escasos fragmentos de escritos paganos auténticos. Por lo general sólo conocemos lo que los cristianos dicen de sus adversarios paganos.

El juicio laudatorio antes expresado se refiere solamente a la verdad del cristianismo, a la fuerza de su fe y de su amor, en la medida en que se expresan en los escritos apologéticos. Además de esto, con Tertuliano, Orígenes y Agustín la obra cristiana, en el aspecto puramente espiritual, ya supera decididamente a la pagana.

El cristianismo encontró su primer adversario científico y realmente peligroso en el filósofo Celso, quien hacia el año 178 escribió *La Palabra Verdadera.* Pero el antagonista literario más relevante de la nueva religión fue el neoplatónico Porfirio († 304); sus quince libros (perdidos) contra los cristianos aparecieron durante el largo período de paz de finales del siglo III. El neoplatónico Hierocles indujo al gobernador de Bitinia a la persecución, reinando Diocleciano. También el emperador Juliano estuvo influido por el neoplatonismo.

3. Los defensores literarios del cristianismo reciben el nombre de apologetas (apología = defensa). Sus escritos apologéticos los dirigían al emperador o, como Tertuliano, a los gobernadores; otros están compuestos en forma de diálogo (el diálogo de Justino con Trifón; el de Octavio con Minucio Félix).

En los escritos de los apologetas, el cristianismo, por vez primera, pasa directamente al ataque; se echa en cara al Estado pagano la injusticia y la insensatez de la persecución. Este camino de la ofensiva, explicable por

las circunstancias del momento, es precisamente el que ya emplearon los apologetas helénicos del judaísmo (por ejemplo, Filón de Alejandría).

Todos los apologetas del siglo II anteriores a Tertuliano empleaban el griego (o también el siríaco). El más relevante de todos entre ellos es el filósofo y mártir Justino de Flavia Neapolis († hacia el 165), la antigua Siquén.

4. Justino tuvo un profundo entendimiento de los valores «cristianos» que ya estaban presentes en el paganismo como esparcidas semillas *(lógos spermatikós)* de la verdad plena, pero no dejó de afirmar claramente la superioridad esencial de la «filosofía cristiana». Escribió dos apologías; en ellas rebate las calumnias propaladas contra los cristianos (dándonos de paso informaciones interesantísimas sobre la doctrina y sobre el culto) y defiende valientemente el derecho de los cristianos por delante del trono del emperador. No obstante su total sumisión al emperador, él *no ruega,* sino que, consciente de la hidalguía de su derecho, exige. En su diálogo con el judío Trifón, al principio del cual nos describe su paso por las escuelas filosóficas hasta la verdad del cristianismo[38], ataca a los judíos; demuestra con todo detalle que en Jesús se han cumplido las profecías mesiánicas. Lástima que en este escrito emplee con exceso la interpretación alegórica[39] de las Escrituras.

5. Un punto culminante del trabajo apologético lo representa el primer cristiano que escribe en latín: Septimio Flavio Tertuliano, del norte de África (nac. hacia el 160 y † después del 220).

Como romano que era, procedió de modo mucho más práctico que los apologetas griegos. Como abogado, estaba experimentado en todos los resortes y procedimientos jurídicos ante los tribunales. Era también un escritor extraordinariamente dotado y un poderoso orador, que dominaba magistralmente el latín, comprimiéndolo y en parte remodelándolo, hasta llenarlo de espíritu cristiano. Como hombre, era un batallador nato, siempre abrasado de un fuego inquietante, fanático y propugnador del rigorismo más estricto, sin humildad, sin benevolencia, sin paciencia. Esto explica que terminara por separarse de la Iglesia (como muy tarde en el 207), a la que después atacó rudamente y cubrió de las más groseras sospechas. Casi seguro, no fue sacerdote. Murió fuera de la comunidad eclesial, como montanista (§ 17).

A pesar de todo, el trabajo intelectual que Tertuliano realizó en favor de la Iglesia es extraordinariamente importante. Es el más fecundo de los escritores eclesiásticos latinos anteriores a Agustín y Jerónimo. En sus

---

[38] Como maestro ambulante llegó también a Roma, donde, entre otros, tuvo como discípulo al asirio Taciano (autor de una apología, «Discurso a los griegos», hacia el año 170) y fue combatido por el filósofo cínico Crescencio.

[39] Es decir, una exégesis que entiende e interpreta el texto como una alegoría o comparación.

escritos, fundamentales, atacó a todos los enemigos del cristianismo (paganos, judíos y gnósticos). Su obra maestra, el *Apologeticum* (197), dirigida a los gobernadores, fue escrita contra los paganos. Con retórica forense rechaza uno a uno todos los ataques, sospechas y acusaciones dirigidas contra los cristianos y su religión, en especial las tres grandes acusaciones de inmoralidad, de ateísmo y de lesa majestad. A más de esto, hace resplandecer lo íntimamente valioso de la moral y la doctrina cristiana, haciendo una apologética en sentido positivo: los cristianos son los buenos, su religión responde óptimamente a las disposiciones más profundas del alma humana no deformada («el alma es naturalmente cristiana»). Al mismo tiempo da magistralmente la vuelta al argumento *(in vos retorquebo)* y demuestra que lo malo es el paganismo. La victoria de los cristianos es su poder sobre los demonios y su martirio. El juicio final pondrá de manifiesto este triunfo.

En su argumentación ya postula Tertuliano la introducción del principio de equidad en el derecho positivo. Con ello prepara la grande y revolucionaria penetración del espíritu cristiano en el derecho romano.

6. Muy similar al *Apologeticum* de Tertuliano, pero más suave, es el hermoso diálogo *Octavius* de Minucio Félix, en el que lo propiamente cristiano es en verdad muy escaso. Las acusaciones del interlocutor pagano y la defensa del interlocutor cristiano muestran claramente que ya entonces sobre el paganismo gravitaba un importante y paralizador escepticismo.

a) Una apología de particular interés en el siglo siguiente es la respuesta que Orígenes dedicó a la obra de Celso, hacia el 248. Celso, con notable perspicacia, había observado ciertas dificultades en la doctrina y la tradición cristiana y, exagerándolas, las usó como medio de ataque, con lo que también demostró que no tenía ni remota idea de la particularidad fundamental del cristianismo, del «Dios oculto», de la «pobreza de espíritu». Pero, a pesar de la refutación de Orígenes, sus argumentos se han vuelto a repetir de una u otra forma a través de los siglos.

A principios del siglo III crece en general la fuerza espiritual de la literatura cristiana, tanto en Oriente como en Occidente: los autores de apologías (Clemente de Alejandría, Tertuliano) escriben al mismo tiempo grandes obras filosófico-teológico-dogmáticas, que constituyen puntos culminantes del pensamiento cristiano y que alcanzan su apogeo con Orígenes. En el siglo IV, con la liberación, la literatura apologética, en el sentido que había tenido hasta ahora, pasa naturalmente a segundo plano (cf. *La ciudad de Dios,* de Agustín, § 30).

b) Políticamente, el trabajo de los apologetas careció de importancia; su influjo efectivo sobre el Estado fue nulo. Sin embargo, estos escritores son relevantes en la historia universal gracias a la concepción básica del cristianismo que ellos elaboraron y difundieron.

Los apologetas representan el primer intento de elaboración científica de una visión cristiana del mundo. Este intento se llevó a cabo con medios insuficientes y resultó imperfecto; pero ahí está y es básico para los trabajos posteriores.

Los apologetas muestran al cristianismo como la religión del *monoteísmo,* de la moralidad, de la victoria sobre los demonios y de la libertad de conciencia. Su característica más importante es la siguiente: mientras Pablo había predicado el cristianismo principalmente como religión de la redención sobrenatural por la muerte en la cruz, los apologetas, por consideraciones de prudencia (los destinatarios ya no eran judíos monoteístas, sino paganos politeístas), destacan menos la persona de Jesús y el poder de la gracia. El cristianismo está concebido principalmente (¡no exclusivamente!) como religión del monoteísmo, del conocimiento verdadero (y de la obra moralmente buena).

c) Esta concepción de los apologetas, se dice, habría «helenizado» el cristianismo, haciendo de él una filosofía. Es cierto que en la predicación cristiana, por la que los apologetas del siglo II abogan, hay una laguna muy importante: falta en su mayoría lo propiamente paulino[40]. Desde este ángulo, el punto de partida de la teología de estos escritores enlaza poco o casi nada con Agustín (y con todos los autores de la historia eclesiástica que conectan con él y con Pablo); enlazan más bien con la concepción racional de la escolástica (y en cierto modo del derecho canónico). Es cierto también que las apologías del siglo II, y de forma inequívoca, acusan el problema típico del «ámbito griego», que la filosofía se pone decididamente al servicio de la religión. En ella se manifiesta con particular intensidad, aunque a veces un poco velada por la duda y la incertidumbre, la problemática, que habrá de ser fatal para todo el cristianismo de Occidente (y sus irradiaciones), del encuentro del conocimiento antiguo y la fuerza de la fe cristiana, apuntándose así el quehacer del filosofar específicamente cristiano. Ya Tertuliano había formulado claramente el problema, preguntándose con cierta actitud de rechazo: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?». Mas cuando él mismo de alguna manera se responde en la línea del *Credo, quia absurdum* (palabras que textualmente no se encuentran en él), hay que pensar que se trata de una paradoja voluntariamente exagerada.

Tertuliano, como los demás apologetas, censuró pero no rechazó la filosofía[41]. El mismo la utilizaba para sus argumentaciones. Aprobaba lo

---

[40] Sin embargo, Pablo también fue leído entonces: cuando el procónsul Publio Vigelio Saturnino, el 17-7-180, preguntó a doce cristianos de Sicilia y de Numidia qué clase de libros tenían en sus bibliotecas, respondieron: «Los libros y cartas de Pablo, un hombre justo».

[41] En cambio, es exageradamente brusco al rechazar el arte. En esto puede considerarse como precursor de Bernardo de Claraval y de Calvino.

natural en el mensaje y en el hombre cristiano. En este sentido, el empleo de la filosofía se demostraba útil, legítimo, incluso necesario.

Pues, en estos apologetas, por otra parte, se mantenía incólume toda la verdad e interioridad religiosa del cristianismo. Si en las apologías de estos escritores la persona del Señor pasa a segundo plano y se hace hincapié, como queda dicho, en el monoteísmo, no se trata más que de una decisión táctica y calculada, que tiene en cuenta la actitud espiritual de los adversarios, politeístas. La comparación de las obras no antipoliteístas de Tertuliano con los escritos meramente apologéticos lo pone claramente de manifiesto.

7. En este sentido, los apologetas son los representantes de esa «síntesis» católica que ha sido hasta hoy la característica de la teología católica: insisten en la posibilidad natural de conocer algunas verdades fundamentales del cristianismo, pero ante todo anuncian el cristianismo como religión y como revelación; al lado y más allá de la idea de Dios como juez que castiga está la buena nueva de Dios como nuestro Padre; hay pruebas científicas, pero por encima de todo está la fe y la profesión de fe; esencialmente unida a la doctrina está la exigencia de una vida cristiana. Especial importancia tuvieron los apologetas como propugnadores de la libertad de conciencia (expresión que no ha de ser entendida en el sentido liberal moderno). Su quehacer estaba profundamente determinado por la exigencia de que se debía hacer no lo que ordenara el poder estatal, sino lo que confiesa la fe recibida por revelación.

Los escritos de los apologetas constituyen casi las únicas fuentes de información que poseemos sobre la teología cristiana, incluso sobre la piedad cristiana del siglo II y buena parte del siglo III. Con esto se olvida fácilmente que en estas obras literarias (y filosóficas, en el sentido indicado) sólo se refleja una pequeña parte del cristianismo de entonces. Con toda evidencia se da aquí, pues, la situación de que hablábamos en la introducción. Las comunidades cristianas en el siglo II no eran escuelas de filosofía. Su vida estaba basada en la fe y en la oración. Los martirologios lo dejan entrever claramente. Pero muy poco o casi nada sabemos del modo concreto como la fe cristiana fue predicada a la masa de los incultos (que constituían la mayoría de los neófitos) ni del modo como sus grandes ideas y doctrinas se tradujeron en sus cabezas y corazones. Que también en ellos llegara a echar raíces —y quizá raíces profundas—, concentrada en la persona del Señor vivo y exaltado, es cosa que podemos deducir no sólo del Nuevo Testamento; también podemos documentarla históricamente con el hecho del martirio y con otras noticias aisladas. En su favor habla especialmente la *difusión* de la doctrina de Jesucristo, verificada más o menos linealmente, pero que penetró en todas las capas de la población y todas las provincias del imperio.

§ 15. *TEOLOGIA Y HEREJIA*

I. FUERZAS BASICAS DE LA TEOLOGIA

1. Cuando Pablo, en el Areópago, tuvo que anunciar la buena nueva a personas filosóficamente formadas (Hch 17), recurrió a conceptos y expresiones familiares a los oyentes: para la predicación del mensaje religioso de la revelación empleó conceptos[42] «filosóficos» («Dios desconocido»; «búsqueda de Dios»; «en él vivimos, nos movemos y somos»).

Ahí, en la inteligencia y fundamentación de la revelación a través de la razón natural, reside el problema de la teología científica en general, el problema del ámbito cultural griego, el problema de la razón y de la fe.

a) Es el problema que siempre se plantea cuando la verdad revelada se acerca a hombres espiritualmente autónomos. La razón, habituada a determinadas categorías, tratará por imperiosidad interna de poner en relación las nuevas verdades con su pensamiento natural y de conciliarias de algún modo; tratará de «comprender» científicamente la revelación.

b) Mas en cuanto aparece este problema, surge también un peligro: lo que se puede llamar racionalismo en sentido lato. Es decir, en los intentos de resolver dicho problema fácilmente se abriga la secreta esperanza de poder traducir a puros conceptos las verdades reveladas. La historia entera de la teología *científica* hasta santo Tomás de Aquino (a veces también después de él; y en el campo católico en frecuente contradicción con las teorías ya establecidas) no deja de ser una constatación de ese peligro. Sólo el Aquinate, el filósofo entre los teólogos, ha reintegrado clara y *definitivamente* la razón a sus confines y asegurado al misterio revelado sus características propias.

c) Por otra parte, siempre ha habido teólogos que no han experimentado tan fuerte la necesidad de comprender la fe científicamente, que, en cambio, han tenido un acusado sentido de la tradición; en ellos ha alentado sobre todo el afán de conservar la tradición tal como la habían recibido. Los hombres de esta clase han desempeñado un papel muy importante en la historia de la Iglesia como custodios del depósito de la revelación. Por eso la Iglesia romana, a partir de Calixto, se ha preocupado más de afirmar el monoteísmo absoluto por una parte y la absoluta divinidad y humanidad de Jesús por otra que de hallar fórmulas capaces de esclarecer la conciliación de ambos elementos (cf. §§ 26 y 27). Cuando esta tendencia llegó a acentuarse excesivamente, hasta el extremo no sólo de subrayar la incomparabilidad del anuncio de fe, sino incluso de dudar de la

[42] En Efeso enseñó en un aula filosófica (Hch 19,9).

capacidad de la razón para ilustrar de algún modo la revelación, se planteó un segundo peligro: el fideísmo (§ 25).

2. La Iglesia no podía aceptar ninguna de estas dos soluciones extremas. El racionalismo, en última instancia, significaba renunciar a la revelación; aceptarlo hubiera equivalido a un suicidio. Por su parte, el fideísmo hubiera significado una insoportable restricción; aparte de que en el curso de la historia eclesiástica se ha convertido por lo regular en el peor de los racionalismos. También aquí la Iglesia ha permanecido fiel a su intrínseco universalismo (sistema del justo medio). Con ello ha dado base a la teología. La evolución de los dogmas, asombrosamente rectilínea siempre, es tanto más sorprendente (e incluso signo de una dirección divina) cuanto que los guías más competentes y santos de la Iglesia no siempre han sostenido respecto a un problema concreto la tesis que al final habría de triunfar o no se han dado perfecta cuenta de su alcance. Por ejemplo, el gran Dionisio de Alejandría († hacia el 264), discípulo y sucesor de Orígenes, no se dio cuenta del alcance de la disputa sobre el bautismo de los herejes, y por eso se inclinó a la tolerancia. Cipriano, a diferencia de Roma, siguió sus propios caminos. Los conceptos de Agustín sobre la gracia, la voluntad y la predestinación no se pueden reducir íntegramente a un común denominador. Tomás de Aquino y su escuela fueron contrarios a la doctrina de la inmaculada concepción de María. Respecto al *consensus patrum* (concordancia doctrinal de los Padres de la Iglesia), que es tan difícil —por no decir imposible— de constatar, hay que tener presente la diversidad de cada una de las personalidades y escuelas y sus mutuas divergencias.

En cierto sentido, de esta evolución se puede deducir incluso la importancia positiva del error en la historia.

3. El problema de la teología tuvo que hacerse sentir más fuertemente a medida que el cristianismo se difundía por el mundo de la cultura helenística. El siglo II fue su primera época, pero no la clásica. Nos presenta tanto la respuesta católica como otras soluciones discordantes. En los siglos siguientes fueron principalmente los griegos los primeros que emprendieron la dogmatización de las verdades de fe, es decir, prepararon, aseguraron y desarrollaron el resultado de los concilios. Todos los concilios de la Iglesia antigua se celebraron en suelo griego, con participación predominante de obispos y teólogos griegos. Más tarde toda esa herencia griega la recogió Roma. La Iglesia ortodoxa de Oriente, después del VII Concilio Ecuménico (787), ya no ha formulado más dogmas. Pero hay que añadir que, dado su cerrado carácter, tampoco los ha necesitado propiamente. En la ulterior Iglesia ortodoxa griega la liturgia pasó a ocupar, por así decir, el lugar de la teología, no sólo en cuanto que gran parte de la vida religiosa estaba determinada por ella, sino que también la confesión de

la verdad se expresaba preferentemente en forma litúrgica, es decir, en adoración y *alabanza.*

4. Los apologetas se ocuparon de dar una respuesta plenamente cristiana[43]. Su labor de fundamentación se completó primeramente en aquel ámbito cultural en donde la cultura griega se había configurado y afianzado más fuertemente: en Alejandría. Aquí, en la ciudad de Filón, con sus famosas escuelas, se hizo sentir con mayor intensidad la exigencia de restablecer la unidad entre la cultura espiritual recibida y la religión cristiana revelada. Grandes grupos de miembros de la Iglesia deseaban una instrucción religiosa que correspondiese a las exigencias de una cultura superior. Por eso, precisamente aquí, en Alejandría, cuyo obispo, tras la destrucción de Jerusalén, asumía en los primeros siglos cristianos el segundo puesto entre los patriarcas de la Iglesia, surgió la primera «escuela superior» de religión, la primera escuela catequética. Su primer maestro conocido fue Panteno († hacia el 200).

5. Dos hombres, el segundo y el tercer director de esta escuela, nos muestran mejor que nadie el espíritu que allí reinaba y los problemas que se planteaban y trataban de solucionar: Clemente de Alejandría († hacia el 215) y Orígenes († hacia el 253-254).

a) Clemente, discípulo de Panteno, dirigió la escuela muy poco tiempo (aprox. desde el 200). Pero en el 202-203 huyó al Asia Menor ante la persecución de Septimio Severo. Con su vasta erudición clásica y santo entusiasmo llegó a alcanzar la plenitud de la verdad cristiana y la anunció en un lenguaje enormemente poético. Vio claramente por vez primera (cf. Justino, § 14,4) la íntima armonía de todo cuanto hay de *verdadero* en el mundo, y cómo también el paganismo, parcialmente al menos, había evolucionado en dirección a Cristo. Defendió una gnosis ortodoxa y en lo esencial evitó el peligro de una reducción de la revelación a la filosofía. No nos consta que fuera sacerdote.

b) Clemente fue superado por el hombre más docto de la Iglesia oriental, Orígenes. Nació probablemente hacia el 185 en Alejandría, donde el obispo Demetrio lo nombró a sus dieciocho años, siendo aún seglar, sucesor de Clemente en la dirección de la escuela catequética. Compaginaba su propia actividad docente con la asistencia a las lecciones del famoso neoplatónico Ammonio Sacas. Cuando los ataques masivos de los paganos obligaron al cierre de la escuela, Orígenes marchó a Jerusalén y a Cesarea. Allí predicó él, seglar, con el visto bueno (o por invitación) de

[43] Como contrapartida, junto con la gnosis, hay que considerar a aquellos que querían helenizar el cristianismo, a los cuales se refiere Eusebio llamándolos teodocianos. Para ellos, como para Apeles (discípulo de Marción, § 16), desempeñaba un papel muy importante la alta estima, casi religiosa, del silogismo, como una fuerza que obligaba la conciencia, de modo que su descuido sería pecado.

los obispos locales. Más tarde estuvo también en Roma con el papa Ceferino, y luego con el antipapa Hipólito.

En el 230, durante un viaje a Grecia, fue ordenado sacerdote en Cesarea de Palestina por unos obispos amigos, a pesar de su automutilación, llevada a cabo más de veinticinco años atrás por una falsa interpretación de Mt 19,12. El obispo de su ciudad, que no había sido consultado para la ordenación, pese a la intervención de diversos obispos en su favor, lo excluyó del estado sacerdotal y de la Iglesia, medida grave y poco inteligente, luego confirmada por el papa. Así, pues, Orígenes volvió otra vez a Cesarea en el 231, donde abrió su propia escuela de catequesis, entre cuyos discípulos figuró Gregorio el Taumaturgo.

La erudición de Orígenes, como su aplicación, superan todo lo imaginable. A su enorme capacidad de trabajo correspondía una igualmente grande fecundidad literaria. No sólo comentó casi toda la Sagrada Escritura desde diversos puntos de vista; también fue pionero en la reconstrucción filológica exacta del texto de los Libros Sagrados (=del Antiguo Testamento), colocando el texto hebreo (en lengua hebrea y en su transcripción griega), más cuatro traducciones griegas ya existentes, en seis columnas (= *Hexapla)* una junto a otra. Fue también el primero que redactó una dogmática general y científica del cristianismo, aunque orientada en sentido apologético, en una especie de manual de las principales doctrinas cristianas *(Peri Archon — De Principiis).* En la biblioteca de Cesarea se conservaron sus obras póstumas; de todas ellas se sirvió Eusebio para su *Historia de la Iglesia.*

c) Si bien para su predecesor Clemente la revelación *general* polarizaba tal vez excesivamente la atención (en razón de la afinidad del hombre natural con Dios), Orígenes, en cambio, la desplaza decididamente del centro y crea una nueva y original «filosofía» cristiana. En algunos puntos de su poderosa construcción especulativa no logró establecer la correcta relación entre la fe cristiana y la filosofía griega. A veces el elemento filosófico griego adquiere excesivo relieve, en menoscabo del elemento religioso cristiano. Esto se echa de ver en particular en su doctrina de la eternidad del mundo, de las almas como espíritus caídos y en su opinión de que al final de los tiempos *todo,* incluso los condenados, retornará a Dios *(apokatástasis).* Estas ideas fueron posteriormente condenadas por distintos concilios.

Pero es cierto que Orígenes jamás *quiso* sostener una doctrina contraria a la conciencia de fe de la Iglesia. Fue una personalidad respetuosa y verdaderamente cristiana, que fue considerada sospechosa por las autoridades eclesiásticas de Alejandría, pero de un modo parcialista y vergonzoso para ellas mismas. Esta crítica llevó más tarde a un inmerecido descrédito de la obra literaria de aquel gran hombre, de modo que la inconmensurable plenitud de su pensamiento no ha sido, por desgracia, tan

fecunda para la Iglesia como hubiera sido de desear. Murió a la edad de setenta años a consecuencia de las torturas que había padecido por su fe bajo la persecución de Decio. Después de su «martirio» recibió del obispo de su ciudad, su antiguo discípulo Dionisio, la carta de reconciliación.

d) Del ejemplo de Orígenes se puede deducir claramente que el mensaje cristiano todavía no había alcanzado entonces una fijación teórica plenamente unitaria. Es notoria la diversa valoración de su ortodoxia por parte de los obispos; tampoco consta necesariamente que el juicio de sus adversarios haya de ser prevalente en todo. Ciertamente, es él uno de los grandes pioneros de la penetración espiritual del cristianismo en la *ecumene.* Con su doctrina favoreció la difusión del reino de Dios, con su fortaleza de fe y de espíritu opuso una resistencia victoriosa a la herejía declarada y en muchas Iglesias allanó dificultades doctrinales. Su ardiente amor a Cristo y a la Iglesia queda fuera de toda duda.

También Orígenes, con el poder de su ciencia, incrementó considerablemente el prestigio social del cristianismo. Julia Mammea, madre del emperador Alejandro Severo, lo hizo venir a Antioquía y allí escuchó sus conferencias. Puede decirse que su escuela fue visitada por todo el mundo culto.

Orígenes es un exponente de la síntesis entre cultura y fe, cultura y vida sobrenatural, teología y conciencia de fe de la Iglesia.

Con él puede decirse que en la historia del cristianismo aparece por vez primera un mérito propio de la ciencia: el afán de comprender objetivamente la ideología del contrario. «Aprendió de todos aquellos a quienes combatió; todos sus adversarios fueron también sus precursores» (Harnack).

6. En el siglo III surgió también otra escuela teológico-cristiana en Antioquía, tan célebre como Alejandría por sus buenas instituciones docentes paganas. Esta escuela fue especialmente relevante para el desarrollo de la vida de la Iglesia y de la teología. En cierto modo hacía la competencia a la de Alejandría; su oposición en concreto residía en su metodología científica, oposición que se mantuvo despierta y creció constantemente gracias a las discusiones eclesiásticas entre los dos patriarcados de Alejandría y de Antioquía.

En Alejandría se prefería para la exégesis de la Sagrada Escritura el método alegórico-místico; la escuela de Antioquía era más sobria y trabajaba más conforme al método crítico-histórico y gramático-lógico. Uno de sus fundadores fue el sacerdote antioqueno Luciano[44] († como mártir en el 311-312), maestro de Arrio, quien a partir de los sesenta años enseñó en Antioquía (§ 26). Pero el período de esplendor de la escuela se

---

[44] No debe confundírsele con el orador pagano Luciano de Samosata, que hacia el año 170 escribió una sátira contra los cristianos.

inició con Diodoro de Tarso († antes del 349). Su influencia repercutió también en la escuela de Edessa, cuyo maestro más famoso fue luego Efrén de Siria († 373), de gran relevancia teológica.

II. EL PROBLEMA DE LA HEREJIA

1. Toda la tradición cristiana está firmemente convencida de que sólo «la Iglesia» tiene el poder y el deber de enseñar las verdades de fe. La desviación de la verdad eclesiástica común es herejía.

a) Hay herejías que conciernen directamente a la vida religiosa, esto es, a la vida ético-religiosa (por ejemplo, los montanistas, § 17), aunque también implican (necesariamente) equivocadas concepciones doctrinales.
Aquí, en este contexto, nos ocupamos de aquellos tipos de herejía que directamente se relacionan con la doctrina y, consiguientemente, con la teología, en cuanto son un intento de «comprender» el contenido de la revelación por medio de la razón natural.

b) El Señor había anunciado que en el reino de Dios la cizaña habría de crecer junto con el trigo hasta el último día de la siega; y, según palabras de Pablo (1 Cor 11,19), tendría que haber escisiones (herejías). De hecho, la historia entera de la Iglesia de Dios está surcada de herejías, siempre nuevas y condenadas por la Iglesia.

c) Para comprender la historia eclesiástica y extraer de ella una valoración científica de la Iglesia y su doctrina es absolutamente necesario poner en claro primero la esencia y el origen de la herejía. Lo que se ventila es el problema central de la unidad o no unidad de la Iglesia bajo la forma particular de la formulación teológica. Si esto no está claro desde el principio, la exposición de la historia de la Iglesia corre el peligro de diluirse en un revoltijo inconexo de las más variadas y hasta contradictorias proclamaciones y explicaciones de la doctrina de Jesús. La historia de la Iglesia se desintegraría en la historia de los fenómenos cristianos. El concepto de la *única* verdad cristiana se vería básicamente amenazado. Y con ello la idea y la realidad de la Iglesia. Así las cosas, debemos detenernos un poco más en unas consideraciones previas imprescindibles.

2. Herejía, según su etimología griega, es una elección unilateral. La teología ortodoxa bajo la dirección de la Iglesia *a)* pone de relieve en primer lugar el artículo de fe revelado, esto es, la norma entera de la fe, está dispuesta a acoger la plenitud de la revelación y mide todos los resultados del propio conocimiento según su conciencia de fe (es ante todo «oyente» y «confesor» de la fe, antes de explicarla); y *b)* se cuida intensamente de dar razón proporcionada de todas las verdades de fe. En la herejía, por el contrario, esta postura queda desplazada de dos modos: *a)* el afán de explicación, esto es, el propio juicio humano prevalece sobre la fe objetiva predicada por la Iglesia y sobre la postura de oyente; uno se pregunta

primero (a veces inconscientemente) qué posibilidades hay antes de escuchar la revelación: actitud subjetiva en lugar de objetiva; *b)* de todo el conjunto de la revelación se hace una selección: en lugar de síntesis católica, unilateralidad herética. La esencia de la herejía es el subjetivismo y la unilateralidad. (La selección y el desplazamiento no siempre tienen lugar por la vía de la reflexión; a menudo también concurren influencias falseadas de antiguos conceptos religiosos o morales transmitidos o recibidos. Este fue en parte el caso, por ejemplo, de las herejías religiosas de los siglos I y II [judaísmo, gnosis judaizante, milenaristas], lo que apareció como un peligro para la pureza del cristianismo entre los germanos [cf. § 34]).

Un rápido recorrido a través de las herejías de todos los siglos prueba elocuentemente cuanto se ha dicho. Siempre, hasta en nuestros tiempos, la investigación filosófica subjetiva de la «esencia del cristianismo» ha llevado a la unilateralidad herética, es decir, hasta un punto donde no existía la conciencia viva de que esta esencia no consiste precisamente en la una *o* en la otra parte del mensaje, sino en la una *y* en la otra, en el *tanto-como,* o sea, en la plenitud; o también no alentaba la idea de que sólo el organismo vivo de la «Iglesia» puede conservar íntegramente y exponer rectamente esa plenitud, que, a su vez, también es algo vivo en sí misma. Tal recorrido a través de la historia muestra a la Iglesia, también en este asunto, como sistema del centro, de la síntesis, guardiana de todo el tesoro de la revelación.

3. La síntesis, no obstante, implica también tensión y oposición, y por eso muchas veces resulta difícil la verificación científica en abstracto de la íntima armonía de los diversos elementos doctrinales; con todo, la dificultad de unir dos polos opuestos jamás ha autorizado a negar la existencia del uno o del otro. Tensión y oposición no significan contradicción, sino que forman parte de la plenitud, es decir, de una fecunda armonía. De hecho, la refutación contra los herejes se ha llevado de tal modo que les ha demostrado que ellos no creían lo que la mayoría, lo que la tradición, sino que más bien anunciaban algo nuevo, que estaban solos.

Por otra parte, el hombre no debe excluir del servicio divino la razón creada por Dios. Por lo mismo, a su vez, la condena de una herejía no comporta la condena de la crítica, como tampoco de la teología científica. Con ambas exigencias, la de la plenitud y la de la crítica, ha de ir ligada la verdadera exposición de la historia de la Iglesia. El mismo Concilio de Trento reconoce la legitimidad de la crítica cuando advierte, entre otras cosas, que una cosa no es falsa sólo porque la diga Lutero.

Por eso, identificar —como tantas veces se ha hecho— por principio la herejía con la maldad (y en especial con el orgullo) no es más que un prejuicio. La unilateralidad de las herejías radica no pocas veces en la ardiente voluntad de buscar personalmente la verdad salvífica correcta. Y

las más de las veces también depende de las ideas básicas filosóficas o teológicas recibidas. Herejías surgidas de este modo recorren la historia entera de la Iglesia en tal número que no es posible explicarse satisfactoriamente su función en la historia de no recurrir, también en este caso, al concepto de la *felix culpa.* En la realidad de las herejías se evidencia asimismo la limitación del poder cognoscitivo del hombre. Agustín y Jerónimo lo han declarado de diversos modos: «Nadie puede construir una herejía a no ser que esté dotado de ardiente celo y dones naturales. De esta especie fueron tanto Valentino como Marción, de cuya gran erudición nos hablan las fuentes» (Jerónimo). Para la postura de Agustín frente a los donatistas, véase § 29.

Una realidad tan oprimente como ilustrativa de la complejidad de las fuerzas en juego es el hecho de que los esfuerzos científicos en torno a la doctrina de la Iglesia (sea para defenderla, sea para exponerla positivamente) nunca han acertado con la doctrina íntegra y pura en un tanto por ciento más o menos elevado.

Esto es especialmente llamativo en los primeros tiempos, antes de Constantino y del primer concilio. No hubo entonces ningún teólogo que de una u otra forma no se imaginara a Cristo como esencialmente subordinado al Padre (Justino, Hipólito, Novaciano, Tertuliano). Incluso la idea de Dios se expresaba de ordinario muy confusamente, dada la gran influencia (Justino) de las ideas estoicas (y neoplatónicas). También había representantes del quilismo e ideas equivocadas sobre el Espíritu Santo (Hipólito) o sobre el bautismo de los herejes.

Todas estas cosas, sin embargo, no llevaron a la Iglesia de entonces a expulsar sencillamente a estos escritores; a algunos de ellos los venera incluso como santos. Esto responde al hecho de que defensores de doctrinas no ortodoxas o antipapas, como Hipólito y Novaciano, soportaron valientemente por Cristo las persecuciones y el destierro. Todo ello nos ayuda a explicar con la necesaria amplitud de espíritu el fenómeno de la «herejía». La Iglesia, por así decir, ha dejado crecer la cizaña hasta llegar el tiempo de la claridad total y, con ello, también de la sanción; tenía tiempo y se lo tomó, mientras no cabía duda alguna del fervor religioso de una genuina postura de fe. Así, con hechos y no con palabras, ha llamado expresamente la atención sobre la diferencia entre fe y fórmula de fe, es decir, entre la fe y su formulación teológica o teoría de la fe. Ya entonces algunos se dieron cuenta del problema y a menudo añadían a sus explicaciones, como Tertuliano, por ejemplo, la observación de que debían ser interpretadas únicamente en el sentido de la fe general de la Iglesia.

4. No obstante la importancia de estos puntos de vista, el problema teológico de la historia de la Iglesia a este respecto no está resuelto. La base para una valoración definitiva de las escisiones es más bien ésta: por voluntad del único Señor no debe haber más que *una* Iglesia y *una*

doctrina. Conforme a sus palabras sobre un *único* pastor y un *solo* rebaño y de acuerdo con la oración sacerdotal (Jn 17,21ss: *ut omnes unum sint),* las escisiones están en radical contradicción con su voluntad. Así, aun en aquellos que se han separado, se ha mantenido siempre vivo hasta tiempos recientes, por lo menos en teoría, el pensamiento de *una* doctrina y *una* Iglesia. De hecho, en visión de conjunto, hasta el siglo XI no ha existido más que una Iglesia católica. El problema de una separación duradera se da a partir del cisma entre la Iglesia oriental y occidental en el año 1054 (§ 54) y el de una escisión de la fe a partir del siglo XVI.

La cuestión fundamental, que permite adoptar una postura científica, es la de la continuidad y sucesión apostólica. Que hasta el siglo XI estaba resuelta claramente a favor de la Iglesia católica[45] era también opinión de los reformadores. El hecho de que esta unidad en la Antigüedad y en la Edad Media estuviese a menudo asegurada por la intervención del poder estatal cristiano no es una objeción legítima más que desde un punto de vista moderno-espiritualista, mas no desde el punto de vista del evangelio.

5. Antes del siglo XI, sin embargo, también hubo hechos que de tal modo afectaron a la unidad de la Iglesia en su apariencia concreta, que tendremos que estudiarla más detenidamente. Aparte de la ya mencionada falta de claridad doctrinal de los maestros católicos del período preniceno y épocas posteriores, no hay que subestimar ni la fuerza ni la duración de los cismas y de las Iglesias cismáticas que enseñaban doctrinas heréticas.

En los tiempos primitivos, o sea, hasta el fin de los tiempos apostólicos, la evolución está clara: pese a divergencias doctrinales y ciertos partidismos (yo soy de Pablo, yo de Apolo, 1 Cor 3,4), no sólo prevalece la conciencia de la unidad de todas las comunidades en una Iglesia, sino que los cristianos verdaderamente vivían esa unidad. Esta unidad se hizo problemática cuando una comunidad aislada o más amplias circunscripciones eclesiásticas con sus obispos se creyeron, en virtud de ciertos méritos espirituales y religiosos, o también económicos y políticos, en el deber de reclamar una posición especial con derechos propios. El obispo particular, ante su conciencia y la conciencia de su fieles, era ante todo el obispo de *esta* única Iglesia, estaba en su propio derecho frente a las otras Iglesias. También era natural que se formasen grupos. En las disputas trinitarias y cristológicas y en los correspondientes concilios encontramos a estos grupos como fuerzas que toman parte decisiva en las definiciones doctrinales. Hubo auténticas competiciones. Alejandría y Antioquía se convierten por su talante espiritual en centros de poder. Desde el punto de vista político, éste se acusa de la forma más evidente en Constantinopla (cf.

---

[45] Desde el siglo II el nombre de católicos (la expresión «Iglesia católica» aparece por vez primera en Ignacio de Antioquía) está difundido por todas partes para designar a los miembros de la Iglesia «grande» y diferenciarlos de las comunidades menores de los herejes.

a este respecto las diversas consecuencias de las controversias trinitarias y en especial las cristológicas).

El mismo problema se advierte, aunque en otra forma, en las luchas de las herejías occidentales del norte de África: la cuestión del bautismo de los herejes, el pelagianismo, el donatismo y, anteriormente, la fiesta de la Pascua. También el mismo problema se presenta, aunque con distinta orientación, en la general desconexión de las Iglesias particulares que provocó la migración de los pueblos, lo que más claramente se verá en el posterior proceso de cristalización del reino de los francos hacia la unidad del Occidente cristiano de la Iglesia latina.

6. Muchas de aquellas corrientes no ortodoxas o no completamente ortodoxas sucumbieron relativamente pronto, aunque durante cierto tiempo y en determinadas regiones causasen gran confusión y acarreasen graves pérdidas, como, por ejemplo, los donatistas (§ 29).

También al lado de todo esto hay otra serie de hechos no menos serios e inquietantes. En la Antigüedad, junto a la «gran Iglesia» católica, hubo rupturas de Iglesias heréticas autónomas tan importantes y duraderas que hubieron de condicionar profundamente el cuadro de la expansión de la Iglesia. La difusión de los partidarios de Marción y de Mani fue tan grande que bien se puede hablar de movimientos universales.

El fenómeno llegó a constituir un gravísimo problema, en el sentido propiamente teológico y teológico-eclesiástico, no donde se trató de una formación más o menos pagana (sincretista), sino donde se trató de Iglesias cristianas heréticas, fuera de la ortodoxia, de gran extensión y duración. En este sentido es impresionante la historia del nestorianismo y su condena en Éfeso. Y sobre todo en lo que respecta a la Iglesia nestoriana de Persia. Prescindiendo de su irradiación en el norte de África, muy importante para la evolución de Mahoma, es decir, para los elementos cristianos que recogió, el nestorianismo tuvo una profunda infiltración en todas las provincias de China[46]; tuvo, además, gran influencia sobre los árabes, que conquistaron Persia, y sobre los mongoles, que se apoderaron de Persia después de los árabes, en el año 1258. A veces pareció como si todo el Oriente pagano se hubiera convertido en Iglesia nestoriana. Lo mismo puede decirse del poderoso y persistente monofisismo (§ 27).

Si incluyésemos en nuestro examen toda la serie de herejías y cismas menores de los primeros tiempos del cristianismo, tal como se nos cuenta en los Hechos de los Apóstoles, en Ireneo, Tertuliano, Orígenes, Eusebio, etc., resultaría una plétora increíble de sectas de los más diferentes tipos, aunque en sí formalmente unitarias, y de tal vitalidad (como demuestra su

[46] E incluso más al norte; también fue nestoriano el primer monasterio cristiano de China; igualmente fue nestoriana la primera Biblia china.

difusión) que no se podría por menos que ver en ellas una seria amenaza para la vida del cristianismo, apenas nacido.

Estas sectas no eran más que una deformación de la verdad cristiana. Pero el veredicto del Señor (Mt 12,25)[47] no las afectó ilimitadamente. Este reino no cayó; a través de aquellas deformaciones no estaba esencialmente dividido. A la vista de los mártires que produjeron algunas de las Iglesias separadas, a la vista de su celo religioso y ante la amplia difusión y larga duración de algunos cismas, no es legítimo hablar de ramas secas, desgajadas del tronco.

El misterio de este fenómeno religioso-eclesiástico puede aclararse así: la unidad del cristianismo depende de la unidad de su verdad. Pero esta verdad no es solamente una doctrina. Tampoco los nestorianos y los monofisitas, unánimemente condenados por la Iglesia ortodoxa tanto oriental como occidental, se habían separado absolutamente de la verdad cristiana. Siguieron siendo cristianos, profesando a Jesucristo, Señor y Redentor, Dios y hombre. La evolución moderna nos demuestra cuán profunda es la unidad. En los puntos en que los monofisitas y los nestorianos permanecieron fieles a sus doctrinas primitivas, las diferencias con la doctrina verdadera han quedado reducidas hoy a meras diferencias de palabra. La unidad de la Iglesia es algo muy distinto de la uniformidad «que solamente es exterior y superficial y por lo mismo hace impotentes» (Pío XII). Mas, por otra parte, esa unidad subsiste mientras no haya ninguna contradicción interna. Este era el convencimiento de todas las Iglesias hasta la confusión espiritual de la Edad Moderna.

§ 16. *HEREJIAS EN LOS SIGLOS II Y III: MONARQUIANOS, GNOSIS, MARCION, MANIQUEOS*

1. Antes de haber herejías expresamente formuladas, ya algunos propagadores del evangelio predicaban cosas un tanto heréticas. Se exageraba, por ejemplo, el papel de los ángeles, o el mismo Jesús era calificado de ángel. Por un desmesurado desprecio de la materia, o más propiamente del cuerpo, algunos enseñaban que el Señor sólo había tenido cuerpo aparente (docetismo) o condenaban como pecaminoso el matrimonio y el comer carne (como ya sucedió en las comunidades paulinas, 1 Tim 4,3).

a) El judaísmo no conocía más que una forma de monoteísmo: el de la fe en un solo y único Dios. Jesús, plenamente inmerso en la tradición judaica de la fe monoteísta, había traído el mensaje del Padre; en cuanto Mesías, se había colocado a su lado como Hijo y había anunciado al Espíritu Santo. Sobre las relaciones íntimas de estas tres personas no había

[47] «Todo reino dividido queda asolado».

dado muchas indicaciones: Yo y el Padre somos una cosa (Jn 8,16); el Padre es mayor que yo (Mt 24,36); cuando venga el Espíritu tomará de lo mío (Jn 16,13). Y, además, el mandato de bautizar, que pone a los tres en igualdad, uno junto a otro (Mt 28,19). Según esta predicación, Jesús enseñó a la Iglesia a creer en un Dios Padre, creador del cielo y de la tierra, en el Dios Hijo y en el Dios Espíritu Santo, en el Dios uno y trino. Surgió el problema de *cómo* Dios es uno, siendo Dios tanto el Padre como el Hijo; a partir del siglo II éste fue el centro de las controversias doctrinales.

b) El primer intento de explicación lo hicieron los apologetas (especialmente Tertuliano). Manteniendo inquebrantable la plena divinidad del Hijo, no se apartaron ni un ápice de la norma de la fe ortodoxa. Pero en su empeño por encontrar la formulación científica de su profesión de fe, consideraron al Hijo subordinado de algún modo al Padre (subordinacionismo). La idea básica de la Escritura, que siempre presenta al Padre como único Señor y concesionario del reino de los cielos y a la voluntad del Padre como la últimamente determinante, parece que reclamaba, al igual que ciertas expresiones aisladas, estos *conceptos monarquianos*. La fe era irreprochable, pero su formulación científica defectuosa.

c) Otros, por el contrario, llegaron a rebajar e incluso a negar la plena divinidad del Hijo o consideraron al Hijo como una simple apariencia del Padre (modalistas, patripasianos). Estas herejías no tuvieron gran difusión en los siglos II y III, pero con la aparición de Arrio (§ 26) constituyeron una verdadera amenaza.

No faltaron escritores que, combatiendo una herejía manifiesta en un determinado punto, no supieron evitar caer en errores doctrinales en otros puntos. Praxeas († hacia el 217), que combatió el montanismo, difundió a su vez una doctrina monarquiano-patripasiana.

2. El mayor peligro para la joven Iglesia cristiano-gentil, tal vez el máximo con que jamás se había enfrentado, fue la *gnosis* (o el gnosticismo).

Esencialmente se trata de un movimiento religioso pagano de los primeros siglos de nuestra era. La gnosis herético-cristiana, que es la única que interesa a la historia de la Iglesia, es sólo una parte de este vasto y complejo movimiento, que en el fondo no es más que una mezcla de religiones (sincretismo).

Este sincretismo, con sus casi siempre inextricables y confusas proliferaciones, sus múltiples variedades y su mezcolanza de ideas religiosas, ha sido una de las fuerzas determinantes de la vida psíquico-espiritual de la humanidad de la *ecumene* a partir de la expedición de Alejandro Magno hacia el Oriente, luego como rechazo desde el Oriente hacia el Occidente y, nuevamente, como consecuencia de la expansión del Imperio

romano en las antiguas zonas culturales del Oriente (§4). Durante este proceso, que duró siglos, las religiones populares como las ideas filosóficas se penetraron mutuamente: se intercambiaron nombres, imágenes, figuras y mitos o interpretaciones del origen del cosmos, de la purificación del pecado y del perdón. Todo andaba mezclado y malinterpretado por los hombres cultos, tan escépticos como ansiosos de religión, o burdamente materializado por el pueblo supersticioso.

El sincretismo, dondequiera que de una u otra manera se ocupó de las ultimidades metafísicas, fácilmente se hizo panteísta o cuando menos panteizante. Mas en los procesos cósmicos descritos el elemento panteísta no se presentaba como amorfo, sino con carácter gradual; lo cual se aplicaba tanto a los eones emanantes de dos en dos como a las tres distintas clases de hombres movidos por el poder divino: gnósticos, písticos, hílicos.

Cuando la gnosis trabaja con elementos cristianos, el proceso de mixtificación se evidencia asimismo en la reelaboración de la literatura apostólica recibida, que «es arreglada, recopilada y completada con productos propios» (Schubert). Y esto sirve tanto para la gnosis siríaca, que hizo una selección puramente arbitraria, como para los sistemas especulativos mucho más exigentes (como, por ejemplo, el de Basílides).

Gnosis significa «conocimiento». En los movimientos religiosos paganos de los siglos I y II como en la herejía cristiana que denominamos gnosis, la palabra no significa conocimiento en general, sino conocimiento *salvífico,* conocimiento de índole religiosa. Ya Pablo se había esforzado para que sus comunidades construyesen sobre el primer fundamento de la predicación un edificio más alto, hasta llegar a una «epignosis» (concepto superior) del evangelio (Ef l,16ss). Pero mientras este conocimiento superior estaba, según Pablo, destinado a *todos* los cristianos, en el siglo II aparecieron dentro del cristianismo predicadores de una nueva doctrina, que afirmaban que existía un misterioso conocimiento salvífico que era sólo accesible a unos *pocos,* es decir, a los «iluminados» (= gnósticos), y que esta gnosis era diferente de la fe *(pistis)* y superior a ella[48]. En un himno gnóstico dice Jesús al pueblo: «Yo daré a conocer lo escondido del camino santo y lo llamaré gnosis».

Un rasgo característico de la gnosis, que también era efectivo frente a otras religiones, consistía en no tomar el evangelio tal como era comunicado a los demás fieles; buscaban significados profundos, algo especial sólo para iniciados. Y esto, por supuesto, lo pretendían desde el punto de vista religioso, lo cual, en el fondo, es tanto como decir desde el punto de

---

[48] Aquí se basa la mencionada tripartición de las clases de hombres en gnósticos (o pneumáticos), psíquicos (písticos) e hílicos. Sólo los primeros llegan a la verdadera bienaventuranza junto a los ángeles. Los psíquicos alcanzan el cielo inferior. Los hílicos, inmersos en la materia, serán víctimas del fuego, irán en una u otra forma a la perdición.

vista de una doctrina redentora. El conocimiento misterioso —ésta era su opinión— no sólo obra la salvación; él mismo *es* la redención. Y ésta se verifica, de uno u otro modo, en el ámbito de lo anímico, aunque primordialmente está condicionada por lo cósmico: al proto-Dios y a las fuerzas divinas (lumínicas) que de él dimanan se opone la materia, mala de por sí. Aquí nos hallamos, por consiguiente, ante un concepto dualístico del mundo, tal como claramente había sido definido por vez primera por Zaratustra, es decir, que los gnósticos admiten junto al Dios bueno y eterno la existencia de la materia mala, igualmente eterna. Lo malo del hombre consiste en que su mejor parte se separó de la esfera del buen Dios (luz) intrincándose en la materia. Por eso la redención significa que esa mejor parte, chispa luminosa, sea liberada de la materia y conducida de nuevo a la esfera del sumo Dios (= subida). En la gnosis cristiana, el papel de mediador corresponde a un ser celeste que se llama Cristo, del cual se afirma que o bien habitó en el hombre real Jesús o tomó un cuerpo aparente (docetismo).

A veces la misteriosa doctrina redentora va acompañada de ritos similares a los sacramentos. Aquí se hace patente la diferencia entre auténtico sacramento y magia: una misteriosa fórmula o cifra, por ejemplo, convierte al iniciado en hombre redimido aquí o después de su muerte. Sobre todo en este punto central de la doctrina cristiana, en el concepto de redención, se evidencia la grave deformación, la arbitraria y fantástica tergiversación de los elementos cristianos adoptados por la gnosis. Porque de lo que aquí se trata sencillamente, como se ha dicho, es de que el espíritu se libere de la materia que lo enreda, y no de que el alma quede interiormente libre del pecado.

3. Hubo hasta treinta sistemas diferentes de gnosis. Sólo poseemos residuos de su literatura original; muchas cosas las sabemos únicamente a través de fuentes cristianas. Enseñanzas altamente instructivas y en su mayor parte auténticas nos ofrecen los recientes hallazgos, ya estudiados en parte, de Nag'Hammadi en Egipto. Estos hallazgos nos dan la oportunidad de escuchar a los mismos gnósticos y comprobar el valor de las exposiciones de los escritores eclesiásticos (ante todo Ireneo, Hipólito y Epifanio).

En todos los sistemas hay pensamientos de la historia de la revelación judeocristiana y elementos de la filosofía de la religión greco-oriental. La mezcla es muy variada. En algunos sistemas predomina el elemento cristiano, pero, como ya se ha dicho antes, lo principal no es, la humilde aceptación del anuncio de la fe, sino que siempre va por delante el intento de construir una imagen del mundo mediante la razón, que libremente decide. No raras veces la razón es sustituida por la fantasía y la extravagancia (especialmente en la gnosis oriental propiamente dicha).

Característico es el modo y manera como las sencillas palabras de la Escritura son hinchadas, seleccionadas y misteriosamente retocadas.

Algunos gnósticos eminentes: Basílides, que probablemente enseñó en la primera mitad del siglo II en Egipto, especialmente en Alejandría. Su discípulo fue Valentino, que dio su nombre a una importante secta. Nacido en Alejandría, enseñó en Roma entre el 130 y el 160 y allí, alrededor del 140, pretendió la sede episcopal. Ideas más moderadas fueron las de Bardesanes de Edesa († 222), quien al parecer no fue partidario incondicional del dualismo.

De particular importancia fueron también, a lo que parece, los setianos (que toman el nombre de Set, el hijo «bueno» de Adán, considerado como padre de los auténticos hijos de Dios). De su círculo procede probablemente la mencionada colección de Nag'Hammadi.

La gnosis fue una degradación radical de la intangible revelación religiosa de Jesús, haciendo de ella una filosofía, una aguda helenización del cristianismo, una falsificación de su esencia en suma. Su gran éxito se debe: 1) a su innegable contenido religioso, enormemente atrayente sobre todo para la fantasía humana; 2) a la grandiosidad de su imagen del mundo; 3) a su intento de hacer del propio pensamiento del hombre el elemento determinante de la interpretación de la realidad, aunque dentro de una revelación.

La declarada oposición entre cristianismo y gnosis se hace particularmente aguda cuando la hostilidad gnóstica contra la materia desemboca en celo exagerado y en las consiguientes restricciones rigoristas (rechazo del matrimonio, del uso de la carne y del vino). Esto es precisamente lo que encontramos en Taciano el Asirio, apologeta (§ 14) y fundador de los «encratitas» (= los rigurosos).

El enorme alcance de este fenómeno comúnmente llamado gnosis se demuestra, desde un punto de vista totalmente opuesto, en Marción.

En la gnosis herética se echa de ver de un modo desconcertante, y más intensamente que en cualquier otra parte, la increíble vitalidad interna del paganismo durante los siglos II y III. Cuantitativamente, los escritos heréticos cristiano-gnósticos superan netamente a los escritos ortodoxos. Pero muchas cosas en ellos son tan groseramente paganas y contradicen tan claramente los hechos y las doctrinas cristianas fundamentales que resulta difícil comprender que semejantes ideas pudieran hacer seria competencia al evangelio. Pero esto demuestra lo arraigadas que en el suelo pagano estaban entonces, a través de mil y una fibras, las ideas de las personas cultas (de las que aquí principalmente se trata). En el sincretismo, principal soporte de la gnosis, como hemos dicho, anidaba una especie de creciente epidemia espiritual. Su instrumento literario-teológico consistía en una exégesis alegórica, fantástica, desenfrenada, mal aplicada.

Desde aquí se comprende que la reacción pagana del emperador Juliano (§ 22) no fuera un fenómeno aislado, sino la última de las muchas manifestaciones de vida pagana de gran estilo en el ámbito religioso-espiritual y político del imperio.

4. El sistema gnóstico más cristiano y al mismo tiempo más serio desde el ángulo religioso y moral, y en el que más fuertemente se acusó el peligro que este movimiento entrañaba para la Iglesia, fue la doctrina de Marción. Su propio padre, obispo de Sinope, junto al Mar Negro, lo había excomulgado. Luego, primeramente se refugió (139) en la comunidad de Roma, pero fue expulsado de ella en el 144.

a) Marción no era solamente un teólogo, sino también un político. Había comprendido que la pura interioridad, que una doctrina verdadera sólo para sí misma no tiene suficiente efectividad: como todo valor que quiera adquirir grandes proporciones y perdurar, la verdad y el mensaje cristiano deben presentarse en una forma clara y eficiente; se ha de poder gobernar y administrar. Por eso Marción fundó en Roma (en el 146) su propia Iglesia. A partir del siglo III adquirió una enorme difusión desde la Galia hasta el Eufrates: era una Iglesia con sus propios obispos, sacerdotes, templos, liturgia e incluso mártires. Unicamente de esta forma pudo la doctrina heterodoxa de Marción constituir un serio peligro para la Iglesia católica apostólica.

b) Marción defendía el aislamiento parcial de las ideas específicamente paulinas, suprimiendo todos aquellos elementos sospechosos de recaída en el judaísmo (en el cual, según su opinión, habían caído todos los apóstoles, a excepción del «verdadero» Pablo y una parte de Lucas). Hizo que la aversión a la ley llegase hasta la contradicción absoluta entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: hay dos divinidades, el Dios bueno, que sólo sabe de amor y de misericordia, es decir, el Padre de Jesús, y el Dios malo, el Dios de la creación, el Dios de la fe judía. Para quebrantar el poder de éste, el Dios bueno envió a Cristo en un cuerpo aparente para traernos la salvación, la cual sólo se puede conseguir por la fe en el enviado.

Para apoyar su doctrina, Marción confeccionó un Nuevo Testamento conforme a sus ideas básicas (tachó, por ejemplo, el principio del Evangelio de Lucas, la epístola a los Hebreos y las cartas pastorales).

5. En aquellos siglos, la impaciente búsqueda de redención, de purificación espiritual y de conocimiento profundo siempre constituyó en el campo cristiano una intensa lucha por exponer la doctrina de Jesucristo en su genuina pureza. Como Marción, también Mani, fundador del maniqueísmo (crucificado hacia el 276), creía que se había perdido la verdadera doctrina de Jesús. Se consideraba enviado de Jesucristo (el Paráclito anunciado por éste) para traernos de nuevo, como última revelación de Dios, la olvidada verdad de Jesús.

En el conjunto de los movimientos gnósticos tal vez es este punto el que presenta mayor peligro: el abuso del nombre de Jesús y de su mensaje, ofrecido como interpretación más profunda. También esto es aplicable al maniqueísmo, aunque éste, por lo demás, sostiene un riguroso dualismo: la luz es la fuerza del bien; toda materia es mala. Por eso se prescribe la absoluta abstinencia de todo lo material (carne, vino) y se condena el matrimonio.

El maniqueísmo ha tenido un alcance mundial: había seguidores suyos desde África hasta China. Repercusiones de esta religiosidad oriental las encontramos todavía en el Medievo (§ 56, los cátaros).

6. El sistema de Marción, pese a sus principios gnóstico-dualistas, era un intento de salvar al cristianismo precisamente de las redes amenazantes de esta gnosis. Hubo otro intento en el campo de la vida moral, emprendido por Montano (§ 17). Ambos fracasaron. La única *oposición victoriosa* fue la de la Iglesia, ante todo por haber conservado con humildad y fidelidad la herencia apostólica.

Los herejes enseñaban doctrinas en abierta contradicción con la conciencia general de la fe de la Iglesia. También ellos sabían perfectamente que para el cristianismo sólo podían venir a cuento las verdades respaldadas por la predicación apostólica. Por eso, para avalar sus nuevas opiniones, invocaban una oculta tradición apostólica. Junto con la ya mencionada mutilación de las Sagradas Escrituras, crearon una rica literatura de nuevos evangelios (apócrifos)[49], hechos de los apóstoles, etc. Además, dado que los gnósticos, con su desprecio por lo histórico, su tendencia a la interiorización exagerada (espiritualización) y su docetismo, amenazaban con liquidar sencillamente la vida histórica de Jesús, la tarea de los adversarios del gnosticismo estaba ya previamente trazada.

La impugnación científico-literaria de la gnosis (por ejemplo, por Tertuliano), a pesar de su gran importancia, partió siempre más o menos de la iniciativa privada de los respectivos escritores, a no ser que fueran precisamente obispos, como Ireneo. Más importante fue la refutación oficial de la Iglesia, doblemente importante y eficaz porque se verificó en forma de positiva confesión de fe. La pieza más esencial de ella es para nosotros la *confesión bautismal* oficial. La confesión romana más antigua que conocemos (hacia el 125), que corresponde más o menos a nuestra «confesión de fe apostólica», se opone claramente al intento de volatilizar o espiritualizar la persona y la vida de Jesús: reconoce la encarnación real de Dios en la historia en María la Virgen, esto es, Jesucristo, que padeció y fue crucificado en un tiempo concreto y determinado, «bajo Poncio Pilato». Al

---

[49] A ellos pertenece también el Evangelio de Tomás, cuyo texto completo ha sido recientemente descubierto (cf. § 6).

mismo tiempo se confiesa la unidad de Dios creador y Padre de Jesucristo y la divinidad de Jesucristo.

Todavía más importante fue la fijación del canon del Nuevo Testamento. Si el Antiguo Testamento era *el* libro sagrado de la comunidad primitiva, los escritos de los apóstoles y de sus discípulos inmediatos (Marcos y Lucas), surgidos como escritos ocasionales, ganaron una alta consideración general en los lugares donde no se podía (y tan pronto como no se podía) escuchar la predicación de los apóstoles. Las cartas de Pablo se intercambiaban nada más ser escritas (Col 4,16) y llegaron a ser coleccionadas (cf. 2 Pe 3,15ss). Su empleo en el culto, por una parte, y los recortes de la revelación, por otra (Marción y Montano), urgían una fijación, tanto más cuanto que otros escritos no auténticos (apócrifos) trataban de conseguir autoridad valiéndose del nombre de los apóstoles. Por diversas alusiones sabemos que hacia el año 200 el patrimonio neotestamentario estaba sustancialmente fijado (Fragmento Muratoriano de finales del siglo II). Cierto que varía el orden de sucesión, corno también se citan algunos escritos no apostólicos de la Iglesia primitiva unas veces como obligatorios y otras como discutidos. Pero su empleo en la liturgia y sus primeros comentarios hicieron en seguida que se destacasen definitivamente los escritos inspirados. De este modo, Atanasio, en su 39.ª carta pascual (367), recoge un índice de nuestros veintisiete libros del Nuevo Testamento[50]. Un Sínodo de Roma confirma este canon en el año 387, y a él se adhieren unos años más tarde los sínodos africanos de Hipona y de Cartago.

En estos hechos encontramos un caso típico de cómo se formaban los dogmas al principio: la diversidad de opiniones en el interior o los ataques del exterior hacen necesaria una explicación; sigue una respuesta inmediata de parte de las fuerzas carismático-creadoras, porque el Espíritu sopla donde quiere (Jn 3,8). La discusión posterior aclara la respuesta, dándole validez universal. Si se logra un verdadero consenso, quiere decir que el magisterio de los obispos también la aprueba y la respuesta pasa a formar parte de la predicación ordinaria. Si no se logra el consenso en importantes cuestiones doctrinales, entonces el magisterio de los obispos, en comunión con el obispo de Roma (a veces tras un considerable lapso de tiempo), aclara los términos del pensamiento de la Iglesia, fijándolos así definitivamente.

Dado que la formación del canon es una decisión doctrinal intraeclesial, la apelación a la Biblia en cuanto palabra de Dios puesta por escrito implica en sí misma el reconocimiento tanto de los dones de la gracia como del ministerio de la Iglesia primitiva, a la que el Espíritu Santo

[50] Otros catálogos de los libros sagrados se encuentran en Cirilo de Jerusalén († 386) y Gregorio Nacianceno († 390).

ha elegido como instrumentos de composición, selección y tradición de la Escritura. Si la génesis de la Sagrada Escritura en su forma actual no es comprensible sin la intervención de la Iglesia, también su comprensión correcta brota de la fe de toda la Iglesia, lo cual, por otra parte, siempre requiere un encuentro personal con la palabra de Dios. Tanto en los evangelios (Mateo, Juan) como en la profesión de fe se decía expresamente que la doctrina tenía que ser interpretada según los profetas y, en general, según la Escritura; la misma profesión de fe era la norma según la cual debía ser expuesta la doctrina y, consiguientemente, también interpretada la Escritura. La comunión eucarística con los sucesores de los apóstoles constituía una garantía especial de la pureza de la doctrina. Por eso se exigió muy pronto la conexión ininterrumpida de los jefes con la predicación apostólica. La ortodoxia quedaba particularmente asegurada con la *sucesión apostólica* de los obispos y, sobre todo, de los obispos de Roma.

Desde el momento en que la Iglesia venció a la gnosis, se hizo imposible de una vez para siempre la disolución de la religión cristiana en una filosofía. Fue una solución decisiva para todos los tiempos.

El trabajo de los impugnadores de la gnosis (Ireneo, Tertuliano, Hipólito) puede muy bien considerarse en este resumen: al dilema de «creación *o* redención», «conocimiento *o* fe», opusieron la síntesis de «creación *y* redención», «fe *y* conocimiento».

§ 17. *LUCHAS EN EL CAMPO DE LA VIDA MORAL Y RELIGIOSA EN LOS SIGLOS II Y III. SANTIDAD PERSONAL Y OBJETIVA*

1. La cristiandad era consciente de ser una comunidad de santos. Como a tal le hablaba Pablo (Rom 1,7; 1 Cor 1,2). Quien después de haber sido una vez partícipe de la gracia en Cristo Jesús se manchaba con un pecado grave (mortal), era considerado como separado de la Iglesia para siempre. Motivos de exclusión eran en particular el homicidio, la fornicación y la apostasía.

Estas ideas demuestran que la cristiandad primitiva atribuía a la comisión de un pecado mortal concreto, a diferencia y por encima del *estado* constante de pecado del hombre, una gravedad decisiva en la historia de la salvación.

Desde un principio hubo en la cristiandad y en la Iglesia algo que luego, en el curso posterior de la historia eclesiástica, habremos de conocer una y otra vez como anomalías ético-religiosas. Los evangelios nos dan noticia no sólo de la fe y la fidelidad de los apóstoles, sino también de sus fallos, de un cierto egoísmo terreno (Mt 19,27), de su tibieza. Pedro, con sus razonamientos nada sobrenaturales, escandaliza al Señor (Mt 16,22), en la amarga hora del huerto de los olivos duerme igual que sus compañeros,

luego huye como los demás y niega al Señor perjurando varias veces (Mt 26,40). En la cuestión vital de la libertad del evangelio ante la ley, a pesar de la visión que lo fortalece (Hch 10,11ss), vacila.

Inmediatamente después de la santificación por el Espíritu Santo en Pentecostés, en la Iglesia primitiva hubo hipocresías y mentiras en cuestiones muy graves (Ananías y Safira, Hch 5,1-11), perjuicios, descontento y, en las comunidades, que se iban multiplicando, divisiones, fallos, tibiezas de fe, faltas de caridad y fornicación (en Corinto, donde incluso tras la estancia de Pablo durante año y medio algunos enseñaban que la libertad cristiana lo permitía todo).

La eucaristía era vínculo de santificación y de unidad. Pero resultó que en Corinto, y seguramente en otros lugares, precisamente el banquete eucarístico dio ocasión a divisiones y faltas de disciplina: los ricos comían separados y tan abundantemente que rayaban el límite de la destemplanza, mientras los pobres se sentaban aparte y pasaban hambre (1 Cor 11,20-32). Está, pues, claro que ya entonces no siempre se guardaba el alto nivel moral exigido por la doctrina cristiana. Esto, por lo demás, respondía a las parábolas del Señor de la cizaña entre el trigo y de los peces buenos y malos en la red, del invitado a las bodas sin traje nupcial, así como a su anuncio de los escándalos que habrían de sobrevenir (Mt 13,25ss.47ss; Mt 22,11; Mt 18,7).

Así, pues, ya desde los primeros tiempos en la historia de la Iglesia se plantearon dos cuestiones: ¿Puede y debe la Iglesia tener en cuenta la mediocridad religioso-moral de los hombres? ¿Pervive a la vista de los miembros indignos la santidad objetiva de la Iglesia?

Ya conocemos una ambiciosa tentativa de restringir el círculo de los verdaderamente capaces de redención, es decir, de los redimidos: la gnosis, que de raíz valora diversamente a los hombres, según la parte que en ellos tiene el espíritu o la materia. Esta concepción, según la cual sólo tienen pleno acceso a la luz los hombres de espíritu privilegiado, encierra un tentador pseudo-ideal de perfección espiritualista. La Iglesia no lo aprobó. Dentro de su comunidad todos son capaces de salvación, y de salvación plena. Esta afirmación primera ha resultado fundamental contra todo espiritualismo (interiorización exagerada) en la Iglesia.

2. Más allá de esta negativa eclesiástica a las pretensiones de los gnósticos, el hereje Montano (después del 150) llegó al extremo contrario. Frente a la a veces sublimada afirmación del mundo de la gnosis, él exigió, con exagerado rigor, la completa negación del mundo. Anunció la próxima venida del Espíritu Santo (Paráclito) e incitó a los cristianos a abandonarlo todo y a congregarse en la Frigia, para esperar allí el comienzo de la nueva época.

Montano está inserto, y de una forma muy peligrosa, en la problemática del primitivo entusiasmo cristiano. El Espíritu creador había

operado la gran transformación, manifestándose, por ejemplo, en los carismas extraordinarios (don de lenguas y de profecía, discernimiento de espíritus, 1 Cor 12,8ss). Pero había resultado que las asambleas de oración de los cristianos se habían convertido en algunos lugares en un caos desordenado, nada edificante, en el que algunos hablaban como, cuando y lo que les parecía. Pablo, en parte, las había intentado orientar prudentemente y en parte censurado (7. *c).* Pues los carismas están ordenados jerárquicamente, según el beneficio espiritual que aportan a la Iglesia. Por eso, para el don de lenguas también debe haber un intérprete. De lo contrario, es mejor callar, que es lo que se les impuso a las mujeres en general (1 Cor 14,34). Fuera de las comunidades ortodoxas, en círculos sectarios, el peligro era todavía mayor. Montano y su movimiento son a este respecto una nueva prueba de lo difícil que era mantener el equilibrio entre la espera entusiasta de la nueva venida del Señor y una razonable y sobria afirmación de la vida y sus deberes en la familia, la profesión y el Estado.

La nueva profecía de Montano podía de suyo dar testimonio de fe y entrega espiritual. El eco que halló en el siglo II nos pone de manifiesto con qué intensidad debió llenar a la cristiandad primitiva la esperanza de la nueva venida del Señor. La fuerte presión que esta espera ejerció en la cristiandad primitiva la volvemos a sentir más tarde en la desilusión, en el vacío de conciencia e incluso en la desesperación que el incumplimiento de la parusía provocó en muchos. La esperanza decía: «el Señor está cerca» (Flm 4,5), que también era la frase de saludo de los primeros cristianos. La desilusión, al ver que no llegaba la parusía, está consignada en la segunda carta de Pedro (3,3s; cf. la preocupación por la suerte de los ya fallecidos: 1 Tes 4,13-18).

3. Y, no obstante, esta desilusión y desesperación no era sino una mala inteligencia de la revelación: con harta frecuencia se había pretendido de Cristo la confirmación de los propios deseos e ideas, sin tomar propiamente en cuenta las otras afirmaciones de la predicación de los apóstoles o de la Escritura. Mas si se escucha puntualmente el mensaje, se comprueba que la primitiva escatología cristiana era «no sólo espera del futuro», ... como tampoco sólo fe en el presente ya cumplido: *es ambas cosas.* Esta tensión entre el «ahora» y el «en un tiempo» no es una solución ulterior del cristianismo ya convertido en «catolicismo», «sino que caracteriza esencialmente y desde el principio la situación de la nueva alianza» (Oscar Cullmann). La predicación de Jesús afirma que el tiempo se ha cumplido, pero todavía no en plenitud: ha aparecido la palabra, pero todavía hay que rezar para que llegue el reino. Esta tensión entre presente y futuro se da ya en el Nuevo Testamento: que no llegue la parusía no quita razón a la predicación apostólica, sino a los que la interpretan arbitrariamente.

En este sentido, la esperanza de la parusía es una pieza central del mensaje cristiano, como también Dios, en el curso de la historia de la Iglesia, ha suscitado sin cesar predicadores, capacitados con el don de profecía, de esta parusía. Pero las irregularidades e incontroladas explosiones de entusiasmo predicadas por Montano (que no respetaban ni el orden de la vida social) permitieron reconocer el camino equivocado. La aceptación de su profecía habría significado el abandono del mundo por parte de los cristianos. La Iglesia habría renunciado a la evangelización de la humanidad y al futuro. Montano encarna el intento de negar la evolución histórica del reino de Dios en la tierra y retrotraerlo al estado de su primera infancia. El movimiento iniciado por él es el primer movimiento fanático de la Iglesia. De haberlo seguido, se habría llegado no a la Iglesia universal, sino a una Iglesia de conventículos, y desatado el entusiasmo religioso de unos cuantos fanáticos. El montanismo hizo entrar en acción a numerosos defensores de la recta doctrina, y hasta al mismo sacerdote romano Gayo (hacia el año 200).

La Iglesia rechazó este ideal por unilateral. También en esta ocasión se pronunció por la solución del justo medio, evitando los extremos: perfección cristiano-religiosa, a la par ascética y abierta al mundo, pero no perdida en el mundo.

4. En su estilo rudo y rigorista, el norteafricano Tertuliano[51], mencionado ya repetidas veces, era un alma gemela de Montano. Entre él, cabeza significadísima de la Iglesia de entonces, y su jefe espiritual, Calixto (217-222), obispo de Roma, hubo un choque; Calixto demostró mayor visión de la necesidad de la misión universal, haciendo posible —lo que Tertuliano no quería permitir— el retorno de los fornicadores a la Iglesia con tal de que tuvieran verdadero arrepentimiento y cumplieran la penitencia prescrita.

Esta lucha entre rigorismo y visión pastoral se reavivó más adelante en el mismo siglo III, cuando tras un largo período de paz la violenta persecución de Decio provocó tantos *lapsi*. Acabada la persecución, muchos ansiaban ser admitidos nuevamente en la Iglesia. El papa Cornelio (251-253), sucesor del papa Fabián (236-250), que había muerto mártir, el obispo Cipriano de Cartago[52], el obispo Dionisio de Alejandría y un sínodo africano (251) tuvieron consideración con las debilidades de los *lapsi*. Sin embargo, Novaciano, hasta entonces jefe del colegio de presbíteros de Roma, se sublevó como antipapa y cabeza de los «puros» (251). Y creó una

[51] Tertuliano, en parte por la frecuente reimpresión de sus obras de predicación, es corresponsable de ciertas opiniones rigoristas de la pastoral católica hasta el siglo XX, las cuales generalmente se basan en una confusión parcial entre religión y moral (Hunius). En cambio, Tomás de Aquino siempre cita a Tertuliano como *haereticus*.

[52] Cipriano superó aquí, en el campo de la moral, la tendencia rigorista que había asumido en la controversia sobre el bautismo de los herejes.

Iglesia que trató de imponer el rigorismo primitivo en Italia, Galia y el Oriente.

5. Estas múltiples controversias, hace tiempo extinguidas, tienen gran importancia. En una u otra forma vuelven a aparecer repetidamente en la historia de la Iglesia; a menudo nos encontraremos con la fórmula: «vuelta a la primitiva Iglesia, a la vida apostólica», una exigencia que siempre, aunque con diversas formas y tendencias, alude a la santidad primera de la Iglesia. Mas cuando ha pretendido excluir el crecimiento orgánico de la Iglesia bajo la tutela del Espíritu Santo, cuando (efectivamente) se ha negado el carácter histórico de la institución de Jesús, cuando esta exigencia, a la par de hacer la constatación del pecado y de la culpa, no ha quedado abierta a un positivo desarrollo, cuando, en fin, la unilateralidad rigorista no ha permitido reconocer que la Palabra verdaderamente se ha encarnado en la historia, en todos los casos ha sufrido merma la integridad de la fe de la Iglesia.

6. A través de la evolución que acabamos de describir queda clara una cosa: la Iglesia es santa, aunque sus miembros no lo sean.

El mismo problema se planteó con la cuestión del *bautismo de los herejes.* Cuando los herejes, o sea, cristianos que están fuera de la Iglesia, conferían el bautismo, ¿era válido el sacramento? El obispo Cipriano y tres sínodos africanos lo negaban. A los obispos africanos les parecía que aquí, precisamente, se atacaba la esencia de la Iglesia. Sus declaraciones fueron consiguientemente muy duras. No solamente declararon inválido el bautismo conferido por un hereje; llegaron a afirmar que eso no era una mediación de vida, sino de muerte.

Nuevamente fue el obispo romano Cornelio quien demostró una comprensión más profunda del evangelio e intervino en favor de la santidad objetiva de la Iglesia: el bautismo bien administrado es válido, aunque lo confiera un hereje; no puede ser repetido. Esto significaba que el efecto del sacramento es independiente de la santidad personal del que lo administra *(opus operatum).* Gracias a esta decisión quedó y queda garantizada la plena y exclusiva autoridad y poder de Cristo en la Iglesia, cuyos obispos y sacerdotes no son más que instrumentos a su servicio. Los montanistas y donatistas, sin embargo, con su espiritualismo exagerado, corrieron el peligro de autonomizar la autoridad del sacerdote (una conexión ideal con el pelagianismo, § 29).

La lucha se recrudeció de nuevo a consecuencia de las muchas apostasías durante la persecución de Diocleciano. Y ésta fue nevada a cabo una vez más por san Agustín en contra de los donatistas. Cuán profundo sea el alcance de este problema teológico, volveremos a verlo más tarde con ocasión del gran movimiento reformista gregoriano (§ 48), en el que juega un importante papel la recusación de los sacramentos administrados «no santamente» (incluso la ordenación de sacerdotes).

§ 18. *EL MINISTERIO JERARQUICO*

1. Es ley de vida de todos los organismos superiores que a medida que se hacen viejos adquieran una forma externa cada vez más fuerte. La vida la necesita tanto de apoyo como de protección. Esta forma en una sociedad de hombres implica una jerarquía y su correspondiente autoridad.

a) Tal legitimidad se manifiesta desde un principio por voluntad de su fundador en el desarrollo de la Iglesia. Ya al comienzo hubo una jerarquía entre los apóstoles elegidos por Jesús. Mientras ellos vivieron, el problema de la autoridad eclesiástica estuvo resuelto. Los apóstoles eran *los* testigos y garantes de lo que el Señor había enseñado y dispuesto. Los Hechos de los Apóstoles y las cartas apostólicas muestran que los apóstoles, desde el primer día de Pentecostés, fueron conscientes de su autoridad por voluntad de Dios y consecuentemente la ejercieron mandando, obligando, haciendo hincapié en la varia jerarquización dentro de las comunidades (1 Cor 12,28ss; 14ss), dando a entender que ellos mismos desempeñaban un «oficio» o «ministerio» real (cf. estas expresiones en Hch 1,17.20.25 y en otros muchos pasajes; véase § 9).

b) Las mismas fuentes nos cuentan que los apóstoles, por la imposición de manos, constituían representantes suyos en las diversas comunidades (cf. Hch 14,23) y les conferían su propia autoridad. En las nuevas comunidades fundadas por sus mandatarios, éstos eran naturalmente distinguidos antes que los demás como portadores de la misión apostólica y su consiguiente autoridad.

Los enviados de los apóstoles, por tanto, fueron sus primeros representantes; y, tras la muerte de los apóstoles, sus sucesores.

2. Sabemos por la carta a los Filipenses (1,1) que en las comunidades cristianas había un ministerio eclesiástico local desempeñado por los llamados *obispos* (inspectores). Este cargo al principio equivalía al de *presbyter* (= anciano) (prueba: Hch 20,17 en relación con 20,28). En las comunidades judeocristianas hubo probablemente ancianos (= presbíteros) similares a los jefes oficiales del judaísmo[53], mientras que en las comunidades paganocristianas fue designado un obispo. Pablo mismo no fundó sus comunidades exclusivamente sobre los que poseían dotes espirituales extraordinarias. Las descripciones de su primera carta a los Corintios (14,16ss), que con seguridad se refieren a fenómenos muy singulares, no excluyen el oficio o ministerio. Dado que Pablo concedía una importancia decisiva a la aprobación de su doctrina por los antiguos

[53] En el judaísmo ya se conocía el concepto de la sucesión en el cargo. Lo hallamos por escrito, por ejemplo, en la detallada lista de los sucesores de los sumos sacerdotes. ¿Tal vez ejemplos similares de los círculos filosóficos helenístico-gnósticos influyeron también en la evolución cristiana?

apóstoles, no pudo distanciarse de ellos en un asunto tan importante (cf. además 1 Tim 3,1ss; Tit 1,5ss y el ya mencionado pasaje de Flp 1,1). Sería un craso error científico exigir a unos escritos ocasionales, como son las cartas de los apóstoles, una completa exposición del patrimonio de la fe y una detallada descripción de todos los ministerios.

En las grandes comunidades había asimismo una nutridísima agrupación de ancianos (presbíteros). Al principio dirigían la comunidad unas veces colegiadamente, otras bajo un único responsable. La palabra *obispo,* o sea, vigilante, se fue reservando poco a poco a una sola persona. Ya en la primera carta de Clemente podemos apreciar en Roma una acusada diferenciación: bajo el sumo sacerdote están todos los demás sacerdotes y levitas.

En los Hechos de los Apóstoles (cf. § 9) hay testimonios de una cierta participación de la comunidad de Jerusalén en el ejercicio de la autoridad de los apóstoles. Pero con la misma claridad se desprende de los textos que la especial autoridad ministerial de los apóstoles no quedaba afectada por ello en lo más mínimo; siempre aparecen destacados por encima de todos los demás.

Por desgracia, pero también como la cosa más natural, no hubo desde el primer momento unanimidad de criterios respecto a este punto por parte de todos. Que la autoridad eclesiástica estaba a veces localizada lo sabemos por los distintos partidos a los que repetidas veces se hace referencia: yo soy de Pablo, yo de Apolo... (1 Cor 3,4), y por las discusiones antes, en y después del concilio apostólico (Hch 15,2; Gál 2,11).

En Asia Menor es donde mejor podemos seguir la génesis del ministerio episcopal. Las cartas de san Ignacio de Antioquía (§ 12) ya contienen el dicho: «Quien se opone a él (al obispo), se opone a Dios»; «donde está el obispo está la comunidad, lo mismo que donde está Cristo está la Iglesia católica». Por esta carta y por las de san Policarpo sabemos que hacia finales del siglo ya se habían separado los ministerios del obispo y del sacerdote; el primer nombre se reservó para el jefe de la comunidad: el obispo. Los presbíteros se convirtieron en sus auxiliares. Vemos ya un orden jerárquico que culmina en el obispo (imagen del padre), por encima del presbítero y de los diáconos.

El obispo era el que convocaba a todos los clérigos y les confería el ministerio. Toda la vida de la comunidad (bautismo, penitencia, servicio divino, exclusión y reincorporación, es decir, enseñanza, orden de la comunidad y vida litúrgico-sacramental) estaba bajo su dirección (= «cura de almas»). «Los obispos están puestos para todo el rebaño, para gobernar la Iglesia de Dios» (Hch 20,28).

Desde los primeros tiempos cada comunidad tenía su obispo. Comunidades cristianas dirigidas únicamente por sacerdotes (lo que hoy llamaríamos parroquias) no las conocemos sino a partir del siglo III en Roma;

sólo desde entonces adquieren los presbíteros una mayor importancia. Esta evolución está íntimamente relacionada con la lucha contra la gnosis, contra la cual reaccionó la Iglesia con una unidad mucho más clara, fijando más exactamente los artículos de fe, seleccionando y vigilando más estrechamente a los nuevos candidatos (desde entonces comenzó a ser decisiva la disciplina del arcano).

El prestigioso ministerio de los *diáconos*, como también el de las viudas o (más tarde) *diaconisas* (éstas para prestar especiales auxilios entre las mujeres), procede de los tiempos apostólicos (Hch 6,2ss). Hay ya subdiáconos aproximadamente desde el año 250. Más tarde conoceremos también en la Iglesia toda una serie de oficios o ministerios menores. A ellos corresponden las facultades que hoy se confieren con las llamadas *órdenes menores* (ostiario, exorcista, lector, acólito); se generaron en Roma, y por la Iglesia oriental sólo fueron aceptadas en parte.

3. Cuanto más elevada era la vida religioso-moral de la nueva Iglesia, y más intensamente basada en el amor, tanto menos necesitaba la autoridad imponerse por decreto; por el mismo motivo no era preciso delimitar exactamente las atribuciones de las autoridades eclesiásticas. No ha de sorprendernos, pues, que la vida eclesiástica tuviera entonces una impronta más democrática y que sepamos muy poco del alcance que en concreto tenía el poder ministerial.

Con su autoridad, los apóstoles y luego sus vicarios y sucesores eran los representantes de la *Iglesia*. Rasgo esencial de la predicación de Jesús es que fundó una Iglesia (§ 6). Así, también, parte esencial de la primitiva cristiandad y de las primitivas comunidades es que su fe estuviera sostenida y marcada por la comunidad. Su cristianismo era Iglesia. La Iglesia entonces, como se ha dicho, abarcaba la vida entera. Cierto que el concepto «Iglesia» es uno de aquellos que en los primeros tiempos se daban más bien como supuestos que como definidos. No obstante las profundas y casi inagotables enseñanzas sobre la Iglesia que encontramos en los evangelios, en Pablo y en el Apocalipsis (Jn 10,1-16; Ef 1,23; Ap 22, entre otros muchos), la imagen que nos presentan es un tanto imprecisa, de modo que en algunos puntos hemos de contentarnos con cautelosas deducciones. Pero el hecho como tal de que el cristianismo es Iglesia aparece siempre con enérgica insistencia. Según Sant 5,14s, tras invocar al Señor los pecados son perdonados por la unción con el óleo y la oración del sacerdote, llamado por el enfermo. Todo el proceso interior del perdón de los pecados se sostiene asimismo en la Iglesia entera. Ignacio de Antioquía y Tertuliano enseñan que el matrimonio, ciertamente administrado por los propios esposos, debe realizarse con la cooperación, el consentimiento y la bendición de la Iglesia.

Ireneo fue el primero que trató más expresamente de la Iglesia. Aunque toda ella es espíritu y gracia, también es visible. Con la sucesión

apostólica de los obispos está garantizada la verdad, y por eso a los sacerdotes se les debe obediencia. Quien se aparta de los apóstoles queda fuera de la recta doctrina y moral. En el siglo III, Cipriano, el defensor de la unidad de la Iglesia (aunque no siempre su servidor), resumió este concepto en esta apretada pero no menos rica frase: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por madre».

4. A medida que el ministerio episcopal fue cobrando importancia externamente, también se fueron perfilando normas cada vez más precisas sobre la persona portadora del cargo. La más trascendental fue la exigencia del celibato, que se fue imponiendo poco a poco y de distinta forma en cada lugar, y no sin retrocesos.

La mayor parte de los apóstoles fueron casados. Pablo dice expresamente que también él tenía la posibilidad de tener una mujer, como los apóstoles (1 Cor 9,5). En sus exposiciones sobre el matrimonio y la virginidad no excluye ningún estado («Sobre esto no tengo ningún precepto del Señor; el que se casa no peca» [1 Cor 7,25]).

Sin embargo, resulta extraño que no sepamos nada de la vida familiar de los apóstoles, y absolutamente nada de sus mujeres. El ejemplo del Señor y de su Madre, su palabra acerca de «los que lo pueden entender» (Mt 19,12), el gran aprecio de la virginidad por parte de Pablo y la exigencia de una dedicación indivisa al Señor (1 Cor 7,34) determinaron muy pronto una gran estima del estado de virginidad. De este modo, en seguida empezó a imponerse la práctica de que no se casasen los obispos ni los sacerdotes. Siempre estuvo permitido continuar el matrimonio cuando algún casado era designado para el ministerio. Por la práctica de la abstinencia del matrimonio, cada vez más difundida entre el clero, a partir del siglo IV se fue imponiendo en Occidente la ley general del celibato (§ 24) mediante decisiones de diversos concilios[54] y disposiciones papales.

5. *La unidad de la Iglesia.* Jesús había anunciado su Iglesia como el inminente reino de Dios; Pablo la había descrito como el cuerpo místico de Cristo. Todos los cristianos se sabían integrantes de este reino único, miembros del único cuerpo de Cristo. En los primeros siglos la Iglesia era consciente de su unidad, expresada sobre todo en la celebración igual de la eucaristía, en la posesión común de la misma fe y en la comunión con el obispo. La coincidencia práctica de las confesiones de fe en el único Señor con motivo de las persecuciones y los sufrimientos consiguientes afianzaron aún más esta unidad.

---

[54] El Concilio de Elvira del 306 declaró el celibato obligatorio en España. El papa León I extendió esta obligación incluso a los subdiáconos. El rechazo del celibato en Nicea (325) no tiene nada que ver con una menor estima de la virginidad. En Oriente el matrimonio de los sacerdotes era «normal» (excluidas las segundas nupcias), pero se estableció que el obispo fuese célibe.

La conciencia de unidad de todos los cristianos era cultivada y robustecida por el contacto de los obispos y de las comunidades entre sí. Un lazo especial unía las Iglesias madres con las comunidades por ellas fundadas; sus jefes (metropolitas, a partir del siglo III) gozaban de algunos derechos más amplios. La conciencia unitaria de la Iglesia encontraba su expresión más tangible en las asambleas de obispos (sínodos, concilios), que ya conocemos desde el siglo II, y en las que se trataban cuestiones de interés general; a partir del 250 ya se celebraban, más o menos regularmente, sínodos provinciales, es decir, asambleas de los obispos de la correspondiente provincia del imperio. La creciente conciencia de la primacía de la Iglesia de Roma y del deber de todas las demás Iglesias de estar de acuerdo con ella vino a constituir para la conciencia unitaria de las distintas Iglesias una fuerza particularmente determinante. La conciencia de unidad llegó a manifestarse, con todos sus gravámenes, de una forma nueva e impresionante en los concilios *generales,* ecuménicos (§ 24).

Entre los obispos se daba una viva correspondencia que era (en las comunidades mayores por empleados especiales) recogida y guardada. La importancia de esta correspondencia podemos comprobarla en las cartas de Ignacio y Cipriano, en las actas de los mártires y, posteriormente, en las cartas de Jerónimo, Agustín y León I. El obispo de Alejandría enviaba cada año una carta pascual.

Pese a esta influencia creciente de la alta jerarquía, no debemos imaginarla como se presenta, por ejemplo, en el clericalismo medieval. Hasta los siglos V y VI, el obispo es elegido por el pueblo y por los sacerdotes. A partir del siglo VI, con la ascensión de los nobles o señores feudales, se limitó el derecho de voto de la comunidad. Al mismo tiempo aumentó la influencia de los metropolitanos (§ 24) en la elección de los obispos. Era cosa obvia, y no sólo para Constantinopla, que el poder de los emperadores de Oriente como de Occidente se manifestase también en el nombramiento directo de los obispos.

6. *El primado romano.* Los sucesores de Pedro, como obispos de Roma, reivindicaron ya desde muy pronto la supremacía de la Iglesia romana. Sin embargo, dada la particular situación de las primeras generaciones cristianas, esta prerrogativa se hizo valer al principio muy raras veces. También, por otro lado, chocó con cierta oposición, a la que sólo pudo imponerse paulatinamente[55]. Con todo, la intervención de la comunidad romana en los desórdenes de Corinto (carta del papa Clemente

[55] La no despreciable dificultad histórico-crítica, implícita en este hecho, no afecta a la validez de las decisivas e inmutables afirmaciones de la Escritura, que hemos aducido anteriormente; además, halla su solución satisfactoria, por una parte, en el hecho de la evolución real de la Iglesia tal como la anunció Jesús y, por otra, en el carácter de la revelación como profecía.

en el 96)[56], el celo especial con que en Roma se vigilaba la pureza de la fe condenando las herejías y la postura del obispo de Roma en la controversia de la Pascua, como veremos, demuestran que la conciencia del primado ya estaba en ella presente desde muy pronto. Ciertamente, el hecho de que Clemente hable en nombre de la Iglesia romana sólo significa de principio la natural unidad entre el obispo y la comunidad; pero ello no atenúa la postura autoritaria del obispo de Roma. Fácil es seguir el curso ascendente y paulatino de la conciencia de la primacía de la Iglesia de Roma y de su obispo. Se refleja en las artes figurativas: por ejemplo, en la imagen de la Iglesia como nave con Pedro de timonel, o como el arca de Noé que sobrevive al diluvio, o sea, en símbolos, que poco a poco van ampliándose. Desde los tiempos de san Jerónimo a Pedro se le llama *Princeps apostolorum.*

Ya a finales del siglo II, Víctor, obispo de Roma (189-199), da testimonio de esta conciencia de autoridad cuando amenaza con excluir de la comunidad eclesial a la Iglesia de Asia Menor por celebrar la Pascua de una forma diferente. Debemos darnos cuenta de lo que esto hubo de significar en un tiempo de tan amplia autonomía de las Iglesias particulares, de lo que esto hubo de representar para el país cristiano más antiguo. La conciencia de la alta dirección de la cristiandad por parte del obispo de Roma debía estar muy arraigada en la Iglesia para que éste se atreviese a semejante amenaza y su autoridad se acusase también allí donde no se aceptaban los criterios romanos. Es significativo también el hecho de que Esteban, obispo de Roma (254-257), se remite a la sucesión de Pedro y amenaza con la excomunión, cuando se pronuncia a favor del bautismo de los herejes, en contra de los sínodos y los obispos africanos, capitaneados por Cipriano (§ 29). Teniendo en cuenta la mentalidad de entonces, la misma importancia en favor de la pretensión del primado de la sede romana tiene la disposición del papa Calixto I sobre la readmisión de los fornicarios en la Iglesia. Y nuevamente a favor de la primacía romana habla el hecho de que el papa Dionisio (259-268) exige a su homónimo el obispo de Alejandría que se pronuncie sobre la acusación que sobre él pesa de haber hecho declaraciones heréticas respecto a la doctrina trinitaria.

Como ya dijimos, entre Cipriano († 258) y Roma se llegó a fuertes tensiones; su eclesiología ve el ideal de Cristo y la garantía de la unidad en una constitución eclesial marcadamente episcopal. El sabe del primado de Pedro, pero no relaciona el ministerio de Pedro con el obispo de Roma; otras veces, y de diversas maneras, se manifiesta a favor de la primacía de Roma. Semejante amplitud de opiniones era entonces posible y eso explica

---

[56] Adolf von Harnack: «Ninguna comunidad se ha introducido de manera tan esplendorosa en la historia de la Iglesia como la romana gracias a la primera carta de Clemente». Clemente (cap. 59,1) escribe, por ejemplo: «Quien no obedezca a lo que Dios ha dicho por medio de nosotros, debe saber que cae en pecado».

en buena medida cómo pudo suceder que ambas partes, actuando de buena fe, se vieran envueltas en tan duras controversias. Además, hay que tener presente que la postura de Cipriano tampoco era en estas cuestiones uniforme.

De otro lado, las declaraciones de obispos de otras Iglesias muestran que la pretensión de Roma fue reconocida. San Ignacio de Antioquía († hacia el 110) escribe: «La Iglesia de Roma es la que preside la unión de la caridad». San Ireneo de Lyón (obispo desde el 177-178, † hacia el 202): «Toda Iglesia, esto es, la totalidad de los fieles de cada lugar, ha de estar de acuerdo con la Iglesia de Roma, a causa de su más alta autoridad».

La fijación jurídica expresa del primado no tuvo lugar naturalmente hasta después de la liberación de la Iglesia, en la época posconstantiniana. A partir de aquí, en la evolución del primado romano (y en la toma de conciencia de él por parte de la Iglesia universal) influyó notablemente todo lo que podía entrar en competencia con él. Aquí, en general, se inserta la ascensión de los patriarcas de Oriente, y en especial el aumento de poder del patriarca de Constantinopla, con su antagonismo consciente y victorioso en cuanto obispo de la nueva Roma en oposición a la Roma antigua.

Los Concilios de Nicea (325), de Constantinopla (381) y de Calcedonia (451) se ocuparon también de esta cuestión. Sus declaraciones pueden considerarse, con razón, como constatación de la primacía del obispo de Roma ante todos los demás, incluidos los orientales. Con todo, su texto literal no es tan unívoco como para poder deducir de él un primado real y pleno, aunque los legados papales ocuparon los primeros puestos del concilio (Nicea habla de los antiguos privilegios de Roma; en Calcedonia la relación entre «honor» y «primado» no es unitaria ni unívoca). Sin embargo, en el Sínodo de Sardica (343) el primado de Roma fue expresamente reconocido en virtud de su fundación por Pedro.

§ 19. *PROFESION DE FE Y SACRAMENTOS EN LOS PRIMEROS TIEMPOS DE LA IGLESIA*

1. Los elementos positivos que llevaron al cristianismo a la victoria sobre el Estado y la religiosidad paganos los encontraron los gentiles más en la vida de los cristianos que en sus escritos y doctrina. En el cristianismo primitivo, la renovación de la vida moral y religiosa era inseparable de la verdadera profesión de fe. La unidad de fe y de vida era su grandeza y su victoria.

a) En la persecución sucedía que un pagano se confesaba repentinamente cristiano. El martirio (bautismo de sangre) sustituía entonces al sacramento del bautismo y toda otra preparación externa. Pero los cristianos, por lo regular, observaban el principio de «guardar bien el

arcano del rey» (cf. 1 Tim 3,9; Dn 2,18ss) y a nadie familiarizaban plenamente con los santos misterios sino después de una suficiente preparación. Como es natural, esta instrucción fue con el tiempo diferenciándose y complicándose. Al principio, la profesión de fe pudo muy bien reducirse a una sola frase, la del centurión al pie de la cruz: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mt 27,54). A medida que la doctrina fue siendo fijada, explicada por la teología y amenazada por la herejía, hubo que atenerse más estrictamente a las directrices señaladas.

b) Durante el tiempo de preparación para la entrada en la Iglesia (=catecumenado) los catecúmenos sólo podían asistir a la primera parte de la misa; no eran admitidos a la celebración de la eucaristía. Después de las tristes experiencias con los muchos *lapsi* y cuando comenzó a enfriarse el fervor religioso (como insistentemente lamenta Orígenes) y los gnósticos empezaron a difundir sus doctrinas erróneas, la Iglesia se volvió más cauta en la admisión de nuevos miembros; el tiempo de preparación, antes breve, se prolongó (*arcani disciplina,* disciplina de arcano); sólo a los iniciados se les enseñaban todos los misterios y todas las oraciones (símbolo, padrenuestro y canon de la misa) y el sentido de las palabras y signos misteriosos. Después de hacer la profesión de fe (sustancialmente nuestro actual símbolo de los apóstoles, ya en el siglo I), los catecúmenos eran admitidos por el bautismo en la Iglesia. El bautismo se administraba solemnemente, después de un tiempo de ayuno preparatorio, en la noche de Pascua y de Pentecostés por inmersión, y a ser posible en agua comente, aunque también por infusión, trazando la señal de la cruz en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Algunos diferían la recepción del bautismo por largo tiempo; otros incluso hasta el fin de su vida, para poder morir en estado de absoluta pureza; otros, en fin, por falta de seriedad moral.

2. Hasta el año 400, el bautismo de los niños está poco documentado. El Nuevo Testamento no lo menciona, todo lo más alude a él cuando se dice que alguien creyó y se hizo bautizar con «toda su familia» (Hch 16,15.33).

Éste es uno de los casos en que el Nuevo Testamento, por falta de precisión, nos deja perplejos, cuando una indicación clara a este respecto habría ahorrado a la cristiandad infinitas dificultades y trabas en su desarrollo. Mas el crecimiento del reino de Dios obedece a grandes leyes fundamentales, y esto es lo contrario de una fijación literal inicial de todos los detalles. Tampoco consta en ninguna parte que haya sido escrito todo lo que predicaron Jesús y sus apóstoles. Orígenes, por ejemplo, invoca una tradición apostólica que no está transcrita. Así, pues, hay que tomar en serio la *evolución* en la Iglesia: la prometida conducción a la verdad completa por el Espíritu Santo deja el camino abierto para que ciertas revelaciones, contenidas en germen o implícitamente en la predicación de

Jesús, en el transcurso del tiempo y bajo la guía del Espíritu Santo se condensen en fórmulas más explícitas. La predicación del bautismo va toda ella envuelta en la fe, que *todo* lo sostiene; por tanto, se dirige a los adultos. Y, sin embargo, el mandato del bautismo es para todos.

Los bautizados eran inmediatamente admitidos a la eucaristía y recibían luego la imposición de manos del obispo (confirmación). Así, Pedro y Juan llegaron a Samaria e «impusieron las manos» a los que habían sido bautizados por Felipe «y éstos recibieron el Espíritu Santo» (Hch 8,17). Tertuliano, a fines del siglo II, y Cipriano, a mediados del siglo III, conocen también esta conexión, que todavía hoy se mantiene vigente en la Iglesia oriental.

3. Una vez que los cristianos se separaron de la comunidad judía y se abstuvieron del servicio del templo, organizaron su servicio divino siguiendo el modelo judío: lectura de las Sagradas Escrituras y predicación (así, Pablo, Hch 20,7ss); a esto se añadía la «fracción del pan», o sea, la celebración eucarística de la cena del Señor. Algunas indicaciones sobre la liturgia de la Iglesia primitiva se hallan en el pasaje escriturístico recién mencionado. A partir del siglo III (larga paz, suficientes bienes de las comunidades, importantes relaciones políticas), la Iglesia tuvo sus propios edificios de culto.

Todo lo que sabemos del servicio litúrgico de los cristianos en los siglos I y II evidencia una gran sobriedad y sencillez, que armoniza perfectamente con la atmósfera de los evangelios y en especial con el lenguaje de Jesús. Hasta que no penetra el sentir y pensar helenista (cf., por ejemplo, Clemente de Alejandría y Orígenes) no crece el *pathos.* La cena se recibía bajo las dos especies de pan y vino. Entre los elementos consagrados Justino también menciona el agua. El pan sagrado se daba a los comulgantes en la mano (en tiempos de persecución se lo llevaban a casa). La celebración de la santa cena tenía lugar al anochecer. Para evitar los inconvenientes que se producían por una excesiva prolongación durante la noche, ya en el siglo II se trasladó a la mañana.

4. Ya en la *Doctrina de los doce apóstoles,* la llamada *Didajé* (todo lo más tarde de la primera mitad del siglo II), la eucaristía se conoce con el nombre de *sacrificio* (cf. también Ignacio de Antioquía). Asimismo, otros maestros de los siglos II y III, como Justino, Ireneo («el nuevo sacrificio de la nueva alianza»), Clemente de Alejandría y muchas veces el inagotable Tertuliano, ratifican esta doctrina. Algunas de sus afirmaciones no expresan el carácter sacrificial con tanta exactitud como lo hacen las palabras de institución de Jesús la víspera de su pasión[57] y las de Pablo[58] con su esencial relación con la muerte del Señor. No siempre es seguro que con la

---

[57] «Que se entrega en remisión de los pecados... por los apóstoles y por muchos»; «Cuerpo y Sangre de la nueva y eterna *alianza*» (Mt 26,28ss; Mc 14,22ss; Lc 22, 19ss).
[58] «Cuerpo y Sangre del Señor» (1 Cor 11,23ss).

palabra «sacrificio» se entienda la eucaristía, y no las ofrendas presentadas y destinadas al ágape. Pero a la luz de la predicación neotestamentaria, de todos conocida, los textos cobran suficiente claridad. En Ireneo la afirmación es totalmente categórica.

La ulterior evolución de la liturgia fue así: al principio existía una forma fundamental doble: por una parte, la cena cultual propiamente dicha en la vigilia del domingo, y luego, en la mañana del domingo, una liturgia de la palabra y de la oración. En Oriente sólo se tenía misa los domingos; en Occidente la hubo muy pronto también los días laborables. Hacia el año 200 se celebraba misa diaria en algunos lugares; lo sabemos por Orígenes y Cipriano. La celebración eucarística se continuaba originariamente con un verdadero banquete, el ágape (cf. a este respecto Pablo, 1 Cor 11,20ss, y Orígenes contra Celso). Este banquete quedó muy pronto separado de la celebración eucarística propiamente dicha. Con todo, se mantuvo hasta el siglo IV. Cuando la celebración eucarística fue trasladada de la vigilia a la mañana, quedó naturalmente unida a la liturgia de la palabra, hasta entonces celebrada aparte. Era una antigua costumbre que cada uno aportase lo necesario para el banquete cultual. También hacía esto la primitiva comunidad cristiana; de aquí proviene el ofertorio.

Aunque los dones y la oración del hombre intervenían en la oración sacra, sin embargo, por «sacrificio de la nueva alianza» en general no se entendía un sacrificio hecho por obra del hombre: la eucaristía es la actualización del único sacrificio de la cruz de Cristo. Es Cristo quien se ofrece a sí mismo al Padre celestial. Sacerdote y comunidad sólo son instrumentos, ocasión, lugar de esta cena conmemorativa.

5. Para la celebración de la eucaristía sólo existían unas directrices generales, algo así como un esquema, al que todos se atenían fielmente; sin embargo, el obispo celebrante podía, y debía, formular libremente las oraciones. Lo que importaba era el contenido y el sentido, no el texto estereotipado[59]. Sólo más tarde (aunque esporádicamente ya desde principios del siglo III) se emplearon exclusivamente textos ya preparados.

a) La lengua litúrgica de los primeros siglos fue el griego. Resultaba evidente que las oraciones debían ser entendidas por los concelebrantes. Dado que el cristianismo en Roma, por ejemplo, había penetrado principalmente en círculos procedentes del Oriente (¿de la sinagoga helenista de Antioquía?), también allí el oficio divino se celebraba en griego (así como en Armenia se celebraba en armenio y en Egipto en copto). Cuando el latín llegó a ser el lenguaje usual universal, la liturgia,

[59] En todas partes aparece el relato de la institución en el centro de celebración eucarística, como también la petición de la actuación consecratoria del Espíritu Santo *(epiclesis)* y el recuerdo de la pasión, resurrección y ascensión del Señor *(anamnesis),* a lo cual aún se añadían oraciones por la aceptación de las ofrendas y preces por los vivos y difuntos.

sin embargo, no lo adoptó inmediatamente; como lengua litúrgica sólo se impuso en Roma a partir del siglo IV.

Es importante notar cuán fuertemente se expresaba la unidad de la comunidad en la celebración de una *única* eucaristía por el único obispo. De la iglesia principal se llevaba el pan a las restantes iglesias. Más tarde, en las grandes ciudades hubo varias iglesias principales (en Roma las llamadas iglesias titulares).

b) También para la liturgia cristiana, tal como la celebraba la Iglesia primitiva, vale decir que se había cumplido el tiempo, que Jesús había traído la plenitud y que la liturgia cristiana participaba del prometido crecimiento, alimentada por el suelo patrio de las diversas culturas en cuyo ámbito se celebraba. El desarrollado culto de los judíos Jesús lo perfeccionó, por una parte, espiritualizándolo y, por otra, verificando una conexión esencial mucho mayor con la gracia divina, es decir, mediante su doctrina de la oración en espíritu y en verdad y mediante la última cena como banquete sacrificial, como comida, redentora y vivificadora, de su cuerpo y de su sangre. Por los misterios, por las comidas mistéricas y por la unión mística y física con la divinidad que allí celebraban, podían los paganos llegar a comprender el culto cristiano. Y, al contrario, también de aquellas prácticas podía aprovecharse mucho no sólo para realzar el aspecto externo y la ornamentación, sino también para profundizar con ayuda de los símbolos. En efecto, la Iglesia vuelve a efectuar una sabia síntesis: acepta el mundo imaginativo místico, cargado de concepto y sentimiento, y a la par anuncia una fe determinada, formulada en misterios y dogmas, pero también presentada en un culto rico y sugerente.

6. La fiesta cristiana desde siempre, y la única durante mucho tiempo, era la fiesta de la Pascua, que duraba cincuenta días. El misterio pascual constituía también el verdadero carácter festivo del domingo. Pentecostés también pertenecía a ella. Sólo en el siglo IV fue poco a poco tomando forma el calendario cristiano; se añadieron los días conmemorativos de los mártires, la Natividad del Señor y la fiesta oriental de la Epifanía.

a) Lo significativo y característico de la oración litúrgica de la Iglesia primitiva es el puesto que Cristo ocupa en ella, la orientación fundamental de las oraciones. Estas se dirigen casi exclusivamente al Padre, destacando en su formulación el puesto mediador del Hijo («por Cristo nuestro Señor»). Sólo las controversias arrianas del siglo IV dieron origen a un cambio radical.

No hay que olvidar la característica general de la antigua oración litúrgica; ésta, a diferencia de la oración moderna individualista, es «objetiva», concisa, está transida de una íntima y sosegada «contemplación».

Los cristianos santificaban el día mediante la oración frecuente. El mandato del Señor de orar continuamente (Lc 18,1) se cumplía en su vida, y más que nada en una actitud de fe que impregnaba toda su vida del amor a Dios y al prójimo y la mantenía en unión con el Señor. Pero, según nos refiere Tertuliano, los cristianos de su época en el norte de África cumplían este precepto al pie de la letra. El mismo cuenta que, además de los tres tiempos de oración diaria[60], todo tipo de acción lo iniciaban o acompañaban con el «pequeño signo» (señal de la cruz en la frente). La señal de la cruz hecha con fe encierra para él una auténtica fuerza milagrosa, y por ella está convencido de poder superar hasta la enfermedad y el veneno.

Una forma especial de celebración religiosa era el *ayuno.* Se ayunaba el miércoles y el viernes de todas las semanas (días estacionales)[61] y en los días que precedían inmediatamente a la Pascua. En el siglo III se inició el ayuno de cuarenta días.

b) El servicio litúrgico fue durante muchos siglos la auténtica, y a veces la única, forma de pastoral. Todavía al término de la Antigüedad cristiana era inteligible para todos, tanto en el lenguaje como en los ritos. Las lecturas de la misa dominical y del servicio litúrgico cotidiano, matutino y vespertino, descubrían las Sagradas Escrituras a toda la comunidad. La comunión fue, por lo menos en Occidente, aún por largo tiempo cosa de todo el pueblo.

7. Para la formación de los presbíteros y obispos titulares y de los nacientes ministerios menores, es decir, para lo que hoy llamaríamos la formación del clero, hubo varios ensayos en diversas regiones de la *ecumene.* Para la predicación pastoral propiamente dicha podemos suponer que los designados elegirían compañeros que, parte por sus predicaciones, parte por el trato personal con ellos, estaban ya iniciados en la revelación, así como Marcos era compañero de Pedro o como Pablo nombra algunos de sus colaboradores. Por otra parte, en el ámbito de la cultura romano-helenista, como también en el judaísmo, todo el mundo estaba familiarizado con la idea de una especial formación en la ciencia divina. Era natural que la Iglesia aprovechase esta posibilidad. En consecuencia, ya a partir del siglo II en las iglesias mayores había escuelas de catequistas, que indirectamente servían también para la instrucción del clero (intelectualmente estaban al máximo nivel: Alejandría, Edesa, Antioquía, § 15).

---

[60] La *Didajé* también nos habla de una oración rezada tres veces al día (la del padrenuestro).

[61] La expresión está tomada del lenguaje militar = el día en que uno está de guardia espiritualmente *(statio).* La liturgia estacional era la que se celebraba en las diversas «estaciones», por turno en las diversas iglesias de Roma, presidida Por el papa o uno de sus vicarios.

La gloria de las primeras comunidades cristianas era la *pureza de costumbres* y el *amor fraterno.* De ambas cosas tenemos conmovedoras descripciones en los escritores cristianos (Hechos de los Apóstoles, los apologetas) y paganos (Plinio a Trajano, Luciano, Galeno). Esta moralidad no solamente era mucho mayor que la de los paganos; era *algo diferente:* una *militia Christi;* su *caritas* era un estar arraigado en el Señor y hacerle bien a él en los que sufrían (Mt 26,30-46). Como soldados suyos, los cristianos luchaban contra el demonio, contra las pasiones y el error, y estaban vigilantes. El cuidado de los hermanos estaba *organizado* (cf. ya Rom 16,1; 1 Tim 5,9 y Hch 4,35; 6,2ss, entre otros); y había una especial preocupación por los que sufrían por causa de la fe. También los paganos conocían el nombre de hermano, pero apenas nada el verdadero amor fraterno.

8. Cuando se deterioraba la moral, la *penitencia* eclesiástica cumplía su función expiatoria. Para los pecados graves (apostasía, homicidio, adulterio) había una confesión pública *(exhomologesis)* y una penitencia pública[62]. La confesión en la Antigüedad cristiana no estaba ni mucho menos tan individualizada y desgajada de la disciplina general de la Iglesia como lo ha estado después hasta hoy. El concepto de la esencial santidad de la Iglesia estaba todavía muy hondamente presente en la conciencia de los cristianos. A veces llegó a discutirse vivamente si tras una caída grave es posible reconciliarse más de una vez (cf. § 17). Los penitentes públicos no recibían la sagrada eucaristía. El tiempo de la penitencia se abreviaba a veces por la intercesión de confesores o mártires[63] (precedente de las indulgencias). La readmisión *(reconciliatio)* tenía lugar el Jueves Santo.

Al lado de esta praxis penitencial «oficial», a la que todo cristiano estaba sometido, se desarrolló, particularmente en el monacato o en conexión con él (cf. § 32), la posibilidad de una dirección espiritual personal: el oprimido o abatido por sus pecados se dirigía en busca de consejo, ayuda e intercesión a su padre «espiritual», quien lo encaminaba a la penitencia y con ello al perdón de la culpa. Aquí no se buscaba el poder sacramental, sino el enriquecimiento espiritual particular: al principio los monjes eran en su mayoría legos. Se comprende que en torno a la práctica de la penitencia y al poder de perdonar los pecados surgiesen muchas desavenencias entre monjes y sacerdotes (sobre todo en Oriente); la

---

[62] Siempre que se tratase de pecados públicos, esta confesión era, desde luego, individual. Se discute si, fuera de este caso, había también una confesión pública individual. León I, en un decreto oficial, se pronunció muy duramente contra la costumbre de leer públicamente los pecados de cada uno de los penitentes; el estado de conciencia particular basta con darlo a conocer a los presbíteros en una «confesión secreta» (Poschmann).

[63] Esta intercesión existía también en forma escrita, esto es, al penitente se le entregaba un *libellus pacis.*

confesión auricular, en su forma fijada más tarde, tiende a abarcar ambas cosas: la dirección espiritual y consejo personal y el perdón sacramental.

SEGUNDA EPOCA

LA IGLESIA EN EL IMPERIO ROMANO «CRISTIANO»

DESDE CONSTANTINO A LA CAIDA DEL IMPERIO ROMANO DE OCCIDENTE

§ 20. *CARACTERISTICAS GENERALES DE LA EPOCA*

1. El hecho fundamental para la Iglesia en esta segunda época es el cambio radical de sus relaciones con el Estado: la Iglesia fue oficialmente reconocida en paridad con el paganismo. Después del sintomático preludio de Armenia, donde ya en el año 295 el cristianismo se había convertido en religión del Estado, es finalmente Constantino quien asienta las nuevas y decisivas bases del Imperio romano. Después, cuando tras la muerte de sus hermanos su hijo Constancio (351-361) venció al usurpador Magencio y se convirtió en soberano absoluto, prohibió los sacrificios paganos y los templos fueron clausurados. Incluso llegó a pensar en una conversión de los paganos por la fuerza, como luego veremos.

Tras el amenazante interludio de Juliano (§ 22) siguió adelante, y acelerado, el proceso de cristianización de toda la vida pública. El emperador Graciano (375-383) rechazó el título de Pontifex Maximus, privó a los sacerdotes paganos (incluidas las vestales) de sus privilegios y retiró definitivamente del Senado[1] el altar de la Victoria. Teodosio (375-395), nombrado emperador por el mismo Graciano, llevó a cabo la represión oficial del paganismo, que por obra del franco Arbogasto, general del emperador Valentiniano, pagano y muy influyente por sus victorias sobre los insurgentes germanos en el año 392, hubiera podido constituir un grave peligro general. Teodosio lo venció en el año 394, prohibió nuevamente los cultos paganos y cerró los templos. El cristianismo se convirtió en la religión del imperio. La celebración de cultos paganos fue declarada delito de lesa majestad. Dado que Teodosio volvió a tener en su mano todo el imperio de Oriente y Occidente, pudo de una vez dar el tiro de gracia al paganismo y al arrianismo.

2. Por desgracia, para reprimir el paganismo, en seguida se empleó la violencia. Mientras Constantino, nacido y educado pagano, tuvo cierta consideración con el paganismo, sus sucesores, educados en cristiano, apenas le guardaron ninguna. A esto vino a sumarse el manifiesto literario de Fírmico Materno del año 346 («Del error de las religiones profanas»),

[1] Esto sucedió ya bajo Constantino, pero Juliano mandó erigir nuevamente el altar.

que no solamente invitaba a fundir los tesoros de los templos, sino también a aniquilar a todos los que predicaban el paganismo[2].

Según la tónica general del evangelio y, más en concreto, según la palabra y el sentido del mandato misionero («como ovejas entre lobos», Mt 10,16; «no pedir fuego del cielo», Lc 9,54), la propagación de la doctrina cristiana por medio de la violencia no puede justificarse.

Mientras los cristianos estaban en minoría y en la ilegalidad y eran, por tanto, perseguidos, hubieron de comportarse así por necesidad. Después, tras la liberación de Constantino, los obispos y con ellos las comunidades y la Iglesia como tal empezaron a poseer poder público y a gozar de todos los derechos civiles, es decir, todos los derechos exigibles[3]; y en seguida surgió en una u otra forma la tentación de la violencia. A veces, demasiadas veces, en su celo por la verdad no practicaban lo bastante el precepto del amor, tanto si se trataba de paganos como de herejes o judíos. Entre los propugnadores de la violencia encontramos monjes, obispos e incluso a las «masas», que, por ejemplo, se apoderaron alborotadamente de una iglesia que debía ser entregada a los arríanos.

Tampoco faltan, por otro lado, personalidades eclesiásticas que rechazan el empleo de la fuerza. Ambrosio, es cierto, con ayuda de la multitud excitada intervino contra la usurpación de una iglesia por parte de los arríanos y declaró legítima la destrucción de una sinagoga, pero también se pronunció a favor de la excomunión de los obispos galos que habían aprobado la muerte de los herejes; la misma postura descubrimos en el papa Siricio y en Martín de Tours (cf. también la postura de Agustín y de Jerónimo acerca de la verdad)[4].

3. Así, pues, la Iglesia imperial nació. Se le ofrecían muy distintas posibilidades de acción, se le presentaban otros cometidos. Pero también el Estado, sobre todo en la «sacra» figura del emperador, disponía ahora de nuevos medios de intervención en la vida interna de la Iglesia. En la gigantesca polémica en torno al arrianismo y al monofisismo, como también al nestorianismo, experimentaremos hondamente esta infausta intromisión (§§ 26 y 27).

---

[2] Ya en él encontramos la infausta, falsa conclusión, adoptada luego tan frecuentemente: la compasión para con los extraviados... es, en realidad, crueldad; la dureza, en cambio, compasión.

[3] En Roma, tales derechos civiles ya los poseyeron, en parte, en el siglo III (§ 12).

[4] La primera ejecución de la pena capital contra un hereje tuvo lugar en Tréveris en el año 384 por Máximo, el usurpador galo, contra Prisciliano y sus compañeros. Mas lo que el emperador pagano pretendió eliminar en Prisciliano fue más bien al mago y al difusor de ideas consideradas inmorales en el Imperio romano que al hereje En el año 389, destrucción del «Serápeum» en Alejandría, y allí mismo, en el año 415, el asesinato de la matemática griega Hipatía.

a) Al mismo tiempo el imperio iba perdiendo cohesión: Oriente y Occidente comenzaron a tener objetivos diferentes. A esto contribuyó poderosamente la oposición eclesiástica entre el Occidente atanasiano y el Oriente arriano. Ambas mitades del imperio perdieron extensión; los pueblos limítrofes paganos y heréticos (¡los germanos!) fueron avanzando. En el 395 el imperio se divide. Y en el año 410 Roma es saqueada por los visigodos de Alarico. Las tropas romanas se retiran de Bretaña y del Rin. Las Galias, España y África pasan a poder de los germanos. El papa León (451) salva a Roma de Atila. En el 455 se produce un nuevo saqueo de Roma por Genserico. En el 476, el germano Odoacro depone a Rómulo Augústulo, último emperador romano de Occidente. Paralelamente, como consecuencia lógica de esta transformación, sobreviene la sintomática extinción interna del paganismo, no sin antes recibir algunos contragolpes, pero también sin dejar de sobrevivir en bastantes detalles y en el subconsciente de muchos.

b) En este entorno básicamente modificado, susceptible aún de sucesivas transformaciones, en el que las fuerzas de la Iglesia ya no se empleaban en la lucha por la existencia, la vida *interior* de ésta pudo desarrollarse con una autonomía mucho más fructífera. De ahí la segunda característica de este período: en Oriente como en Occidente se inicia la primera gran época de la teología, como también de la lucha contra la herejía. En la historia de la Iglesia se suceden los grandes concilios ecuménicos (las controversias trinitarias y cristológicas, las Iglesias heréticas y los cismas del nestorianismo y del monofisismo). A la par, con este perfeccionamiento de la doctrina *avanza* también la estructuración de la constitución eclesiástica, de la liturgia y del arte (especialmente importante en Oriente).

c) Ciertamente, el final de esta época no puede fijarse en el año 476, a partir del cual ya no hubo emperadores romanos de Occidente. Entre la Antigüedad y el Medievo media una zona de transición: se caracteriza por el largo proceso (interceptado por fuertes movimientos de retroceso) de disolución interna y externa del Imperio romano y su cultura, durante el cual paulatinamente se abren camino y configuran las estructuras «medievales».

§ 21. *CONSTANTINO, PRIMER EMPERADOR CRISTIANO*

Observación preliminar. La historia no debe ocuparse primariamente del mérito o demérito personal de los que en ella intervienen, sino de su actuación histórica. Pero en la historia de la Iglesia esto no tiene plena validez; el cristianismo asienta categorías absolutas conforme a las que se ha de juzgar *toda* la acción de sus adictos, independientemente del éxito constatable. Así, en la historia de la Iglesia es importante, y hasta

necesario, preguntarse por la fe y la moralidad individual de una persona; aunque siempre se ha de distinguir esto de su función histórica. Sólo de esta manera se puede llegar a un exacto conocimiento de los hechos y a una interpretación del sentido de la historia, aunque sea a través de eventuales contradicciones, cuando, por ejemplo, una personalidad ético-religiosa no es del todo consecuente, bien sea en sí misma, bien sea en el ejercicio de su poder histórico.

En Constantino se evidencia sobremanera la gran utilidad de este criterio metódico. Es poco menos que imposible determinar exacta y definitivamente el grado de pureza de su cristianismo. Pero esto no empece nada para afirmar sin ningún género de duda que su figura fue de vital importancia para la historia de la Iglesia, para la expansión del cristianismo y para su estructuración interna.

1. Constantino el Grande nació en el año 280; era hijo de Constancio Cloro, que fue César de Diocleciano y luego Augusto de Occidente. Su madre, Elena, venerada más tarde como santa, era de origen humilde, pero una mujer eminente. Influyó sobremanera en la política religiosa de su hijo. Fue soberano absoluto desde el año 325 hasta su muerte, en el 337.

2. La victoria de Constantino en el Puente Milvio en el año 312 (§12) fue atribuida tanto por los paganos como por los cristianos a una especial ayuda del cielo. Posteriormente, el mismo Constantino aseguró bajo juramento a Eusebio de Cesarea (el historiador de la Iglesia) que antes de la batalla había visto sobre el sol, ya en su ocaso, una cruz con la inscripción: «Con este (signo) vencerás». Constantino, en efecto, mandó grabar la cruz en los escudos de los soldados. Parece ser que también hizo engalanar su propia bandera con el monograma de Cristo. El vencedor mandó erigir en el Foro de Roma su propia estatua con la cruz.

El relato de Constantino se ha de reconocer como auténtico. Pero se discute la historicidad de los hechos, principalmente por la contraposición de las fuentes (Eusebio no lo menciona en su historia de la Iglesia; en cambio, sí lo hace en su biografía de Constantino, bastante posterior). En tiempos recientes tal historicidad vuelve a ser defendida con insistencia. Para enjuiciarla hay que tener presente: 1) el culto al sol practicado antes por Constantino; 2) el relato de Constantino aparece en una época posterior, cuando, desde el punto de vista de la Iglesia, ya se sentían intensamente los magníficos efectos de la victoria de Constantino, cosa que en el año 313 y siguientes no era tan clara. Entonces Constantino aún tenía que afirmar y ampliar su posición. Sólo la derrota de su cuñado Licinio, que nuevamente había molestado a los cristianos (Constantino lo mandó matar en el año 325), le dio la total soberanía, libre ya de peligros. Desde este momento intervino decididamente a favor del cristianismo.

3. La victoria del año 312 no hizo todavía de Constantino un cristiano. No obstante, el historiador debe aquí hacer un alto: está sucediendo algo de incalculable importancia para la ulterior historia de la humanidad.

a) En lo que respecta a la persona de Constantino puede decirse que con la victoria del Puente Milvio se realizó en él (o por lo menos se inició) un cambio, para el que ya estaba interiormente preparado: en la casa paterna ya se tenía simpatía por el cristianismo; su padre no persiguió a los cristianos; y, como éste, Constantino antes de su conversión, como hemos dicho, adoraba al «invicto dios-sol» *(Sol invictus),* una forma de monoteísmo.

Por otra parte, Constantino permitió que continuase el culto a los dioses estatales, siguió siendo él Pontifex Maximus y consintió ser representado como el dios-sol, Helios. De hecho, su comportamiento y su lenguaje fueron a veces de doble sentido, equívocos, hasta el punto de que también los paganos podían reclamarlo como uno de los suyos.

No obstante, no sería legítimo dejar rotundamente a un lado, a la ligera, las insistentes afirmaciones de Eusebio en su biografía de Constantino sobre la fe cristiana de su héroe (a quien glorifica sin reparos). En la noticia de que él había leído la Biblia no hay nada de increíble. ¿Llegó a predicar realmente? ¿O Eusebio se refiere únicamente a sus alocuciones, profundamente religiosas, ante la asamblea de los obispos del Concilio de Nicea?

Debemos asimismo admitir en justicia que tampoco era posible una ruptura total con todo el pasado pagano, vigente durante la formación del imperio, y lo mismo con el culto al emperador. Para eso estaba la estructura e historia del imperio excesivamente arraigada en el politeísmo, y el poder imperial demasiado ligado a su exaltación sobrehumana.

Pero sucedió algo muy significativo; se llevó a cabo una interpretación cristiana del culto al emperador, dándose diversas explicaciones, que fundamentaron e incluso configuraron la imagen del emperador-sacerdote: Constantino como nuevo Moisés, como obispo, vicario de Cristo, santo, igual a los apóstoles.

b) A esto se añade, además, que Constantino hizo por la Iglesia cosas verdaderamente importantes. Hacer, por ejemplo, que el cristianismo se convirtiera en la fuerza inspiradora de toda la vida del imperio lo delataba como un político de visión amplia y realista. Había vivido muchos años en Asia Menor, el país más cristiano del mundo. Conocía la fuerza interior de la Iglesia y en el cristianismo descubrió la gran potencia constructora del futuro. Conocía también la fatal descomposición interna del Estado. El Estado era de estructura pagana y por eso mismo estaba en contradicción con las fuerzas más progresivas de la época, es decir, con el cristianismo, al que en parte ya se había adherido lo mejor de la intelectualidad del imperio. Constantino se puso del lado del futuro. Para nosotros es evidente que ese

futuro no podía consistir en una restauración de las formas del viejo imperio, pero Constantino todavía abrigaba esa esperanza.

c) La decisión se le hizo más fácil a Constantino gracias a la oposición política de sus colegas imperiales, que combatían por el paganismo (hasta el año 323 se da en Oriente todo tipo de opresión contra los cristianos, incluso la persecución abierta). Desde el momento en que Constantino llega a ser el soberano absoluto, deja de haber inscripciones paganas en las monedas, llegándose a tomar medidas drásticas contra el paganismo, no obstante la tolerancia religiosa de que gozaba. Y en el año 324 Constantino expresa el deseo de que todos sus súbditos renuncien a la incredulidad pagana y acepten la fe en el Dios verdadero.

4. Con el llamado *Edicto de Milán* del año 313, cada uno gozó de la libertad de elegir la religión que quisiera. La Iglesia quedó libre; hubo que restituirle todo lo que le había sido arrebatado en la persecución de Diocleciano. El clero fue dotado de privilegios (como los que desde antiguo poseían los sacerdotes paganos), a los obispos les fueron otorgados los mismos derechos y honores que correspondían a los senadores, la Iglesia fue reconocida como persona jurídica (capaz de aceptar legados). De esta manera el Estado, *prácticamente,* admitió junto a sí (sin calcular el enorme alcance de esta medida) una sociedad universal; éste fue de hecho el primer reconocimiento *estatal,* inaudito en toda la Antigüedad, de la división de la vida humana en dos esferas autónomas (política y religión, Estado e Iglesia), tal como Jesús lo había expresado: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21; véase más adelante). Por su trascendencia, entonces aún imprevisible, y sus. repercusiones históricas, el Decreto de Milán es el edicto de la libertad de conciencia.

Esto no significa que la libertad de conciencia estuviera realmente garantizada (cf. el trato dado a los paganos y herejes) ni que la Iglesia obtuviera entonces la plena independencia del Estado. De acuerdo con la inveterada tradición aún vigente, ambas estructuras siguieron estrechamente vinculadas entre sí; sólo al cabo de un largo proceso evolutivo pudo adquirirse la conciencia de la independencia de la Iglesia del poder imperial, que todo lo dominaba. Delimitar el ámbito de uno y otro poder habría de constituir una de las grandes tareas de la historia ulterior, no sólo hasta el término de la lucha de las investiduras, sino, bajo otras formas y por diversos motivos, hasta el día de hoy. En aquel tiempo fue ante todo la fe en el Dios operante a través del emperador la que por medio de Constantino obtuvo una impronta cristiana. De este modo quedó asentado el dogma político del emperador como señor de la Iglesia, que también está presente en la evolución del Imperio bizantino. Y así surgió la primera forma de eclesialismo estatal, que luego, con Justiniano, desembocó en un acusado cesaropapismo.

Constantino no persiguió al paganismo. Es cierto que el culto pagano fue prohibido en parte (por inmoral), pero sin perjuicio de la tolerancia religiosa. Constantino trató ante todo de impedir que el pueblo fuese explotado por medio de la superstición pagana. Cuando tuvo lugar la destrucción de los lugares del culto pagano se trató más bien de una deplorable reacción del pueblo cristiano, hasta entonces oprimido.

5. Como la vida de los cristianos ya no se veía amenazada por ningún peligro, la *imagen exterior de la vida pública* cambió rápidamente. La transformación fue enorme; parecían cumplidas las más atrevidas esperanzas. Pero aún habría de probarse de mil maneras que el paganismo todavía no estaba muerto.

a) Los más importantes puestos del Estado, de los cuales dependía absolutamente la organización de la vida pública, están ahora ocupados por los cristianos. El domingo, perenne recuerdo de la gloriosa resurrección del Señor, se celebra con todos los honores (legalmente es día de descanso a partir del año 321); el signo de la redención hace su entrada en la vida pública. En el año 315 queda abolida la crucifixión, en el 325 quedan prohibidas las luchas de gladiadores como forma de castigo. También, en otro sentido, se hace más humano el derecho de disposición y de castigo sobre esclavos y niños. Toda una serie de leyes trata de proteger la vida familiar y la moralidad pública. En el año 319 se prohiben los sacrificios paganos privados. En las monedas aparecen emblemas cristianos. No obstante, Constantino aún prohibió que se molestase a los ciudadanos paganos por causa de sus creencias.

La vida religiosa interna de los cristianos se expande hacia fuera vigorosamente: las iglesias se multiplican (§ 31), los templos paganos son desatendidos, el culto cristiano se vuelve más rico (sirviendo de modelo las fastuosas ceremonias de la corte imperial). Constantino manda construir una iglesia en Constantinopla (en cuyo lugar Justiniano erigirá más tarde la «Hagia Sophia», santa Sofía) y la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, la basílica del Redentor en Roma, la magnífica rotonda, hoy santa Constanza, como mausoleo para sus hijas[5] y, sobre todo, con los materiales del circo de Nerón y en su mismo emplazamiento, la antigua basílica de San Pedro, que se mantuvo en pie durante toda la Edad Media hasta el principio del siglo XVI.

Todo eso significaba mucho más que un acto de munificencia y mecenazgo; era una manifestación de fe cristiana ante el mundo entero; era la glorificación de los mártires sacrificados por el Estado romano, el reconocimiento de la victoria del primer obispo de Roma sobre el Estado perseguidor de parte, precisamente, de ese mismo Estado romano.

[5] Santa Constanza es una construcción aneja a la basílica de santa Inés (= deseo de ser enterrado junto a la tumba de los mártires).

Constantino regaló al papa romano el palacio de Letrán; de esta manera el obispo de Roma alcanzó un puesto destacado en el orden social y terreno, que fue asimismo importante para su prestigio eclesiástico.

b) Sin embargo, el principal mérito de esta cristianización de la vida no corresponde sólo a los emperadores. Se debe atribuir ante todo a la fuerza interna de la nueva religión. Con todo, hasta una cristianización relativamente *completa* todavía había mucho camino por andar; los cristianos no dejaban de ser una minoría en el imperio, y al paganismo, no obstante su lenta descomposición interna, no le faltaba fuerza para resistir tenazmente y hasta para reconquistar —momentáneamente— el terreno perdido (§ 22).

Aparte de esto, la afluencia de grandes masas a la Iglesia cristiana no dejó de tener naturalmente consecuencias negativas; ahora ser cristiano ya no representaba un peligro, sino una ventaja. Con lo cual el nivel religioso y moral descendió. Más amenazadora aún fue la aceptación, poco menos que inevitable, de ciertos usos y costumbres populares paganos, que si bien fueron «bautizados» por la Iglesia, no pudieron conjurar el latente peligro de la supervivencia de los elementos paganos primitivos (siguieron existiendo, por ejemplo, las fiestas paganas, aunque con signo cristiano).

c) Poco menos que imposible de valorar en toda su amplitud es el hecho de que la Iglesia, con y por Constantino, comienza a conformarse y adaptarse al modelo del imperio. En lo positivo y en lo negativo. Que la Iglesia estuviera dominada en gran parte por el Estado habría de ser fuente de muchos inconvenientes y deficiencias. Y como este dominio se desarrolló y se ejerció en forma de cesaropapismo, surgió el peligro de que todo lo que dentro o fuera del imperio apareciese como más o menos hostil a él hubiera de ser considerado a la vez como contrario a la Iglesia imperial, porque se sospechaba que podría ser instrumento de intereses políticos.

Y aún más peligrosa fue la infiltración de la política en la misma Iglesia. En el Oriente esta situación se creó no sólo en contra de la antigua Roma, sino también en contra de Alejandría. Y, en el Occidente, la renacida Iglesia imperial del Medievo, en parte secundando y en parte combatiendo al imperio occidental, hubo de desarrollar a la par que padecer este pensamiento político-eclesiástico en sus formas particulares de fuerza política y económica.

6. Constantino es llamado con razón el *Grande,* pero no fue un *santo,* aun cuando la Iglesia griega lo venere como tal el mismo día que a su madre, santa Elena. Sus crueldades y los homicidios de sus parientes más próximos no admiten paliativos de ninguna clase. El miedo a sus competidores por el trono le dominó de forma desenfrenada, pagana, y mandó eliminar a todos los que podían reivindicar cualquier derecho de sucesión al trono. Que no se hiciera bautizar hasta poco antes de su muerte

(lo mismo que su hijo Constancio, muerto en el año 361) puede explicarse en parte por la lamentable costumbre de entonces. Más grave es el hecho de que más de una vez hiciera causa común con los arrianos[6] y los donatistas contra la libertad de la Iglesia[7] y acariciase la idea de fundir todas las religiones en una.

7. Uno de los actos de mayores consecuencias de Constantino fue la erección de una capital en Oriente; engrandeciendo y embelleciendo Bizancio creó Constantinopla (ciudad de Constantino). Bizancio no había tenido hasta entonces ninguna importancia política ni cultural. Y lo mismo puede decirse de su posición en la Iglesia: no había sido ninguna fundación apostólica, no tuvo obispo hasta el año 315 y éste era sufragáneo de Heraclea. Con la ampliación y elevación de Bizancio, la acción de Diocleciano, que había trasladado su residencia al Oriente, quedó definitivamente ratificada.

Es interesante hacer notar que, en cierto sentido, se tuvieron en cuenta las circunstancias culturales efectivas. Pues en el helenismo primitivo los súbditos superaban al vencedor. El potencial espiritual del Oriente era enorme, y eso explica la fuerza de atracción que ejerció sobre Roma y el Occidente entero hasta el siglo VIII.

La fundación de Constantinopla significó: *a)* la creación de una ciudad cristiana en la que desde un principio no hubo sacrificios paganos, mientras que en Roma continuaba el culto idolátrico; *b)* la liberación de Roma y del papado de la cercanía de los emperadores, tan peligrosa para la libertad de la Iglesia; pero también *c)* que la sede episcopal de la nueva residencia dependiera completamente del emperador y, finalmente, *d)* que se creara un centro eclesiástico en Oriente que naturalmente habría de convertirse en rival de Roma, acelerando y ahondando así el alejamiento de la Iglesia oriental y occidental y preparando, en consecuencia, la separación posterior.

Ya en el segundo concilio ecuménico, precisamente en Constantinopla (381), se hicieron notar las repercusiones de la exaltación política en la postura eclesiástica: aquella sede episcopal, tan joven aún, obtiene la primacía de honor después de Roma, porque «esta ciudad es la nueva Roma». Así, crasamente, las categorías mentales políticas son trasplantadas al ámbito eclesiástico y utilizadas para la constitución de la Iglesia.

8. Esto es tanto como decir que en Oriente se implantó el cesaropapismo. Entre tanto, los papas romanos, que hasta la *alianza* de

---

[6] Fue siempre amigo de aquel Eusebio de Nicomedia (que lo bautizó), aunque éste había sido excomulgado por el Concilio de Nicea. Constantino fue también el que confinó a Atanasio en Tréveris en el año 335, como también a Osio, el anciano obispo de Córdoba.

[7] La controversia sobre la doctrina de Arrio, para resolver la cual él tanto se había esforzado en Nicea, la consideraba una charlatanería inútil.

Esteban II con Pipino (752-753) habían sido súbditos políticos del emperador romano de Oriente, se convirtieron en paladines de la libertad de la Iglesia; casi ininterrumpidamente se opusieron a las presiones imperiales, a menudo en medio de gravísimos apuros económicos y políticos. Al mismo tiempo se convirtieron en guardianes de la ortodoxia de la fe proclamada por los concilios ecuménicos de Oriente. Esta afirmación es exacta, aunque desde luego no silenciaremos las excepciones que se deben mencionar (Honorio, § 27).

Es indiscutible que muchas veces al clero oriental le faltó el necesario sentido de la independencia. Mas no se debe olvidar, a la hora de enjuiciarlo, que el obispo y (desde el año 381) patriarca de Constantinopla era totalmente dependiente del emperador. La sede episcopal era creación del emperador y el obispo un «advenedizo», mientras que Roma tenía su propia tradición apostólica secular. No obstante, figuras como Atanasio y Crisóstomo (§ 26) ponen de manifiesto también en Oriente la fuerza de la libertad eclesiástico-cristiana. E igualmente en Occidente un hombre como Ambrosio está (ante el emperador Teodosio) animado del mismo espíritu.

§ 22. *EL EMPERADOR JULIANO Y LA REACCION PAGANA*

1. El paganismo no había muerto. Tradiciones antiquísimas no desaparecen sino poco a poco. Especialmente esos núcleos sociales en los que tales tradiciones suelen estar más arraigadas, las antiguas familias nobles, aún estaban adheridas a la vieja religión, bajo la cual había surgido la gloria del imperio. No se debe olvidar que bajo Teodosio († 395), que constituyó a la nueva fe en religión del Estado (§ 23), aún eran paganos la mitad de los súbditos del imperio.

También determinadas profesiones fueron centros de resistencia a la cristianización. Para los sacerdotes y los maestros superiores (también los artistas) estaba en juego su existencia. Justamente aquí demostró el nuevo Estado (en parte también por necesidad) una singular falta de lógica, que, por otro lado, trajo consecuencias ventajosas para el patrimonio cultural del Medievo: las más célebres escuelas superiores y la casi total instrucción de las clases más elevadas fueron dejadas en manos de maestros paganos[8] y durante cierto tiempo continuaron siendo provistos los cargos sacerdotales paganos. El esplendor sin igual de las obras culturales del paganismo siguió ejerciendo su maravillosa fuerza de atracción.

Del mismo modo que la eventual persecución sangrienta del paganismo contribuía por otra parte a provocar una resistencia más tenaz, así también las funestas escisiones ocasionadas por las herejías en el

---

[8] En el año 529 fue cerrada la escuela de filosofía de Atenas, dirigida por paganos; precisamente en el mismo año en que se fundó Monte Casino.

cristianismo (§§ 26 y 27) disminuyeron por otro lado su fuerza interna y su prestigio externo.

2. El paganismo recibió en el siglo III, especialmente entre las personas cultas, nuevo esplendor, renovada fuerza de atracción y un verdadero robustecimiento interior por medio del *neoplatonismo*[9]. Se trata de una filosofía religiosa idealista o también de una religión filosófica, la última gran creación del genio griego. Reinterpretando y profundizando la antigua religión popular pagana, se logró otra vez un renacimiento real del paganismo. Su mayor éxito en concreto fue ganarse al emperador Juliano (también san Agustín pasó por este sistema).

3. Juliano el Apóstata (361-363). La brutalidad homicida que empaña la imagen de Constantino el Grande fue heredada por sus tres hijos. Arrastrados por el miedo a sus competidores, igual que su padre, eliminaron a sus parientes varones, excepto sus dos primos más jóvenes, Galo y su hermano Juliano. Cuando Constancio fue soberano absoluto, mandó matar también a Galo, al que él mismo primeramente había nombrado César, mientras que a Juliano, a instancias de la emperatriz, le fue perdonada la vida y pudo continuar su actividad en el servicio monástico eclesiástico, donde se le había confinado. Es comprensible que esta obligada profesión le hiciese no sólo antipática, sino hasta odiosa la religión a la que aquélla iba unida, la religión profesada por el asesino de su padre. Y, viceversa, pudo parecerle más simpática la religión pagana que aquél había perseguido. Además, el trajín de los obispos arríanos de la corte, así como la desunión de los cristianos, no hubo de causarle buena impresión.

Sin embargo, la causa principal de su distanciamiento del cristianismo (que por lo demás sólo conocía en la viciada forma del arrianismo) fue el influjo *pagano* de sus maestros. En particular el neoplatónico Máximo despertó su entusiasmo, siendo aún estudiante, por la antigua filosofía. A los veintidós años abjuró secretamente del cristianismo y se hizo iniciar en los misterios eleusinos. Llegó su hora cuando Constancio lo hizo César y lo envió a la Galia. Allí hizo cosas tan sobresalientes que sus tropas lo proclamaron Augusto. La lucha contra el odiado Constancio se hizo con ello inevitable. La muerte de éste, ocurrida antes del desenlace bélico, convirtió a Juliano en soberano absoluto.
Juliano, siendo emperador, apostató también públicamente. Se adhirió al paganismo y se propuso seriamente hacerlo renacer.

[9] Su fundador fue el alejandrino Ammonio Sacas († 242); la doctrina fue sistematizada por su discípulo Plotino († 269), de quien, a su vez, fue discípulo Porfirio (§ 14). El último representante fue Proclo († 485), el cual, como fuente del llamado Dionisio Areopagita, ejerció indirecta y anónimamente una enorme influencia en la formulación teológica medieval de la doctrina cristiana.

4. Juliano era lo bastante inteligente como para no provocar una persecución sangrienta, ya que los mártires sólo hubieran favorecido a la Iglesia. Sin embargo, llegó a haber martirios, debido al furor de la plebe pagana, al capricho de ciertos gobernadores y a la ira del emperador contra cristianos particulares. No menos vituperable es el modo ambiguo, insidioso y mezquino con que Juliano trató de conseguir subrepticiamente de los cristianos la adoración externa de los dioses so pretexto del culto debido al emperador.

Privó al cristianismo y a la Iglesia de todos los privilegios de que habían gozado desde Constantino y que, evidentemente, tanto habían favorecido su desarrollo. También trató de debilitar espiritualmente a la Iglesia, prohibiendo que en las escuelas cristianas se enseñara el patrimonio cultural del paganismo. Promovió todo lo que pudiera hacerle competencia a la Iglesia, fuesen sectas cristianas, fuese el judaísmo o el paganismo.

Fijó su atención principal en revivificar el paganismo. Su trabajo fue en este sentido un reconocimiento indirecto de la superioridad del cristianismo, al mismo tiempo que demuestra la seriedad moral con que se dedicó a dicha tarea. Lo que él perseguía era un paganismo cristianizado. En los templos paganos, tras su reapertura, debía oficiar un sacerdocio con altas exigencias de pureza, piedad, instrucción y amor al prójimo; el culto debía restaurarse con gran pompa y ser más fecundo religiosa y moralmente mediante la predicación, y otro tanto debía cuidarse la caridad. La orden dada por Juliano de reconstruir el templo de Jerusalén y promover el judaísmo en general fue una tentativa consciente de reducir *ad absurdum* las profecías cristianas. El mismo participaba todos los días en el sacrificio pagano y trató también de activar sus planes como orador y escritor.

5. El ensayo de Juliano no pasó de ser un episodio. Ya en el año 363, apenas cumplidos los treinta y dos años, entró en guerra contra los persas. Nadie es capaz de imaginarse las inmensas dificultades que hubieran podido acarrear al cristianismo las «magníficas cualidades» del Apóstata, como dice san Agustín. Pero su aparición es sumamente instructiva para conocer la situación histórica de la Iglesia en aquel tiempo. Nos permite de un solo golpe de vista descubrir claramente los peligros que bajo aquellas condiciones religioso-culturales acechaban a la Iglesia.

Incluso en el caso de Juliano, nada nos autoriza a ver en él solamente lo erróneo y negativo y pasar por alto lo positivo. Como César de las Galias, levantó nuevamente esta provincia con medidas prudentes y justas, y como emperador implantó la austeridad, la justicia y la objetividad en la administración y legislación del imperio. Que a pesar de estos valores y de estas al menos parcialmente acertadas medidas no lograse imponer su criterio ni sofocar al cristianismo, demuestra mucho mejor la fuerza de la Iglesia de Cristo que si ésta hubiera tenido que resistir a un nuevo Nerón.

§ 23. *EL CRISTIANISMO COMO RELIGION DEL IMPERIO*

1. Constantino había abierto al cristianismo el camino de la vida pública, poniéndolo en situación de convertirse en religión del imperio. Tanto por su íntimo impulso misionero como por el apoyo de los emperadores, la Iglesia fue poco a poco realizando esta tarea. Una a una fue convirtiendo a todas las regiones del imperio a su gozoso mensaje; progresivamente fue transformando sus organizaciones en una estructura conclusa de considerable importancia política. Los emperadores, tanto por sus ideas cristianas como por prudencia política, aprobaron y favorecieron esta evolución, por un lado apartándose del paganismo y restándole su apoyo moral y material y por otro prestándoselos cada vez más al cristianismo y a la Iglesia; el cristianismo pasó de ser una religión equiparada al paganismo a ser la única reconocida por el Estado.

2. Con esto, al joven cristianismo se le presentaba una nueva tarea: surgió el problema de cómo llevar a cabo las tareas políticas según la doctrina de Cristo.

a) Como este problema no había existido para la comunidad primitiva (el Estado y sus dirigentes eran paganos), las reflexiones de la ética y el orden políticos no podían tener más que un escaso eco en los escritos del Nuevo Testamento (cf. Mt 22,21; Rom 13,1). Pero ahora había que dar una respuesta sobre qué ideal había que predicar a los *cristianos* que podían o debían actuar políticamente y qué forma debían revestir las relaciones de estos hombres con los obispos, sucesores de los apóstoles: ¿cómo tienen que habérselas dentro de la Iglesia los obispos y el emperador?

b) Dado que los emperadores habían conseguido y garantizaban la libertad de la Iglesia, dado que además concentraban en una sola mano toda forma de determinación política, mientras que el episcopado andaba a menudo desunido, se encontraban de primeras en una situación ventajosa; aparte de esto, y en especial frente a los sucesores de Pedro, los obispos de Roma, podían remitirse al hecho de que *toda* autoridad procede de Dios (Rom 13,1) y, por consiguiente, se debe obedecer a los emperadores. Por eso, y por encima de la antigua tradición pagana, consideraron como competencia suya poner orden en los asuntos eclesiásticos, siempre en colaboración con el episcopado, pero preferentemente según la voluntad del emperador. A este respecto, pronto se hizo referencia al pueblo de Dios del Antiguo Testamento y a la actuación de los reyes en él[10].

---

[10] Estos razonamientos, con sus múltiples variaciones, inversiones y confusiones, tuvieron una enorme importancia para la Edad Media. Tendremos ocasión de volver a menudo sobre este asunto al hablar de la interminable lucha entre el papado y el imperio, comenzando desde Carlomagno y pasando por las siguientes generaciones de

c) Esto no puede en modo alguno excusar sus múltiples intervenciones, pero puede esclarecer ese convencimiento fundamental sin el cual no es posible comprender la historia de la Iglesia en las postrimerías de la Antigüedad (ni en la Edad Media): los soberanos cristianos (y los estadistas, añadiríamos hoy), en cuanto dirigentes políticos de la cristiandad, tenían una misión histórico-salvífica. Su objetivo, objetivo que deben cumplir en directa responsabilidad ante Dios, es la realización de la virtud cardinal de la justicia, que en la Escritura se menciona más de ochocientas veces. En este tiempo el rey justo *(rex justus)* es el soberano querido por Dios, que si bien debe respetar el ámbito del sacerdocio, ostenta no obstante una alta dignidad en la Iglesia.

Obviamente, por tanto, los emperadores se arrogaron, por ejemplo, un amplio poder sobre los concilios o pronunciaron la palabra decisiva en las controversias doctrinales de la época. Su palabra —palabra de seglares— tenía una notable importancia espiritual.

3. Esta evolución, acompañada de una creciente represión legal, y en parte también ilegal, del paganismo, la completó Justiniano (527-565). El, en quien por última vez se unió el imperio de Oriente y de Occidente (entonces [¿547?] ya san Benito había terminado sus días), marca el punto culminante del cesaropapismo. Justiniano, el emperador del derecho, declara a los no bautizados fuera de la ley y a los herejes inhábiles para desempeñar cualquier cargo. Con ello está ya básicamente expresada la concepción medieval de que sólo el católico es un ciudadano completo, y que todo ataque a la fe o a la Iglesia significa asimismo un ataque al Estado. Esta idea se fue poco a poco condensando en la extensa *legislación contra los herejes (Codex Theodosianus,* 428). Entre los teólogos fue Agustín ante todo el representante más influyente de la idea de que el Estado no sólo tiene la obligación de proteger a la Iglesia, sino también el deber de obligar a los otros, los herejes, a que acepten la verdad (interpretando exageradamente Lc 14,23). También Ambrosio, a quien en otro contexto hemos conocido en su aspecto contemporizador, propugna la destrucción de las sinagogas, porque «no puede haber ningún lugar donde Cristo sea negado» (cf. también § 21).

§ 24. *DESARROLLO DE LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA*

1. El paganismo y con él el Imperio romano, básicamente pagano, no desaparecieron sin haber dejado en su mayor parte a la Iglesia, la potencia del futuro, todo lo valioso que poseían. Lo mismo que los grandes y pequeños escritores eclesiásticos se habían nutrido abundantemente de la

---

emperadores hasta la evolución de la investidura divina del príncipe en los nacientes estados nacionalistas.

riqueza espiritual del paganismo (conocimientos filosóficos y literatura), así también pasaron a la Iglesia las formas constitucionales del imperio. Esta fue la última gran gesta del decadente imperio universal. No pecamos de exagerados al ponderar su decisiva influencia sobre la nueva unión política y político-eclesiástica que habría de conseguirse más tarde como presupuesto básico del futuro Occidente tras la disgregación de la antigua unidad.

La Iglesia desarrolla su estructura fundamental instituida por Cristo siguiendo la constitución del imperio en los siguientes elementos y formas:

a) Las comunidades cristianas al principio fueron exclusivamente comunidades *urbanas,* bajo un solo obispo (§ 18). De esta manera la zona urbana *(civitas),* o bien la parroquia urbana *(parochia),* era lo que más tarde se llamó diócesis o sede episcopal; las zonas circunvecinas, que generalmente eran evangelizadas desde la ciudad, estaban naturalmente sujetas a su vigilancia espiritual. Para este fin, acabadas las persecuciones, se designaron obispos rurales[11], en cuyo lugar actuaron después sacerdotes por encargo del obispo. En el Oriente, desde muy pronto, algunas iglesias urbanas fueron confiadas a los presbíteros. Cuanto más se difundía el mensaje cristiano y cuanto mayor y más variada era la actividad de los sacerdotes en el campo, tanto más independientes se hicieron ambos: las parroquias rurales y los párrocos. El establecimiento de parroquias rurales tuvo lugar en Occidente hacia los siglos V-VI. Por subdivisión de estos distritos se multiplicaron las parroquias, al mismo tiempo que el presbítero que al principio estaba al frente de la única parroquia (arcipreste) ganaba una cierta autoridad. En las ciudades, hasta el siglo XI, la liturgia eucarística la celebraba sólo el obispo, acompañado de los presbíteros.

b) Los eclesiásticos eran ordenados para una iglesia determinada y en ella debían permanecer. Generalmente, también era el sacerdote de esta iglesia quien les formaba.

A partir del siglo V eran admitidos al estado clerical solamente los libres. (Prescindimos aquí de la evolución medieval). Por el contrario, en los primeros siglos también eran diáconos y presbíteros los esclavos y los libertos; el papa Calixto I (217-222) había sido esclavo. León I prohibió expresamente que un esclavo fuera nombrado obispo. Como motivo aduce que el que ha de obligarse al servicio divino debe estar libre de otras obligaciones. Este cambio de actitud vino condicionado por la incorporación de la Iglesia a la sociedad y al Estado, pero no fue, ni mucho menos, una muestra de profundización y realización del espíritu evangélico.

---

[11] Por el término griego χώρα, que signifIca «región», fueron llamados «corepíscopos» (obispos rurales). La institución se mantuvo en el Occidente, en los territorios germánicos, por necesidades de la evangelización, hasta el siglo X, y algunos residuos hasta los siglos XI y XII.

Los eclesiásticos vivían del trabajo de sus manos (artesanía y agricultura; el comercio estaba al principio autorizado, pero luego fue prohibido), pero todos participaban de los bienes eclesiásticos, que crecían rápidamente. A esto se han de añadir los diezmos.

c) La provincia eclesiástica correspondía a la provincia estatal con su gobernador a la cabeza. El obispo de la capital (metrópoli) se convirtió en metropolitano, y a él correspondía un cierto derecho de vigilancia sobre los obispos de la provincia. Convocaba los sínodos provinciales en su ciudad y los presidía. El Concilio de Nicea, por ejemplo, dictó normas sobre las atribuciones del metropolitano.

d) Finalmente, también en la Iglesia oriental se llegó a una amplia uniformidad. A imitación de las diócesis del imperio con su gobernador imperial al frente, se crearon allí exarcados o patriarcados. Eran iglesias cuya tradicional influencia se extendía desde antiguo más allá de la provincia (lo mismo que el poder jurídico de las respectivas ciudades también dominaba políticamente los territorios limítrofes): Antioquía y Alejandría. A éstas se añadió más tarde Constantinopla y en el año 451, durante el Concilio de Calcedonia, Jerusalén. En Occidente no existió esta división: el papa era considerado el patriarca de Occidente. Lo cual fue muy importante para la unidad de la Iglesia occidental.

2. El *obispo* dirigía la vida entera de la comunidad. En las ciudades había desde hacía mucho tiempo una *domus ecclesiae:* casa de Dios, casa de la comunidad, casa del obispo. Todavía en el siglo IV no encontramos en las ciudades más que *una sola* iglesia, la del obispo. El obispo era también el alma de la actividad caritativa. Ya en el siglo IV ejercía sobre los eclesiásticos una jurisdicción reconocida por el Estado. El mismo emperador Justiniano, cuando se trataba de una querella contra un eclesiástico, remitía incluso a los seglares al dictamen del juez eclesiástico. En el turbulento período de las primeras migraciones, en todas partes eran los obispos los puntales de la resistencia contra los *barbari* invasores (§ 33) y después, tras la victoria de éstos, los defensores de la población local frente a los nuevos señores.

El obispo no debía ser llamado directamente desde el estado seglar, sino que tenía que recorrer la escala de los distintos ministerios. Su elección la efectuaba el pueblo y los obispos de la provincia, aunque en el *Oriente* la influencia de la comunidad en la elección decreció rápidamente.

En religión, moral, política y economía: en todos los ámbitos de la vida pública crece la influencia del clero. Gracias a su elevada formación y a su influencia sobre el pueblo, los obispos asumen en seguida otros quehaceres superiores, antes desempeñados por funcionarios políticos. El clero hace su entrada en la esfera política. Desde un puesto de servidor de la política poco a poco se eleva, en Occidente, hasta una cierta independencia frente al Estado. Se anuncia ya la posición del clero en la Edad

Media. La postura de san Ambrosio, que apoyado únicamente en su poder espiritual pudo atreverse a prohibir a todo un emperador romano (Teodosio) la entrada en su iglesia y a imponerle una humillante penitencia, muestra la enorme diferencia que por efecto de la potencia espiritual de la sacralidad cristiana media entre las dos épocas, la cristiana y la pagana.

Y, por fin, en el año 494, nos encontramos con un pensamiento absolutamente inimaginable para el hombre antiguo. El papa Gelasio I, en una carta dirigida al emperador Anastasio, declara que *el poder espiritual es completamente independiente del poder temporal.*

Esto, por supuesto, era sólo un programa que por muchos siglos ni siquiera en Occidente llegó a realizarse (entre otras cosas porque, de un modo u otro, siguió vigente el sacerdocio real del soberano temporal).

3. La necesidad de regular unitariamente las cuestiones disputadas doctrinales, disciplinarias y culturales, así como la de proteger, reforzar o restablecer, por deseo e interés del emperador, la unidad de la Iglesia (¡base de la unidad política!), dio origen a la convocación de *sínodos imperiales* generales.

a) A estas asambleas eran llamados los obispos de toda la *ecumene,* es decir, de todo el mundo entonces conocido (de ahí el nombre de «concilios ecuménicos»). La convocatoria la hacía el emperador, quien también ejercía un influjo decisivo en su desarrollo. Los órganos estatales cuidaban de la seguridad exterior y del orden. El Estado daba facilidades para el viaje y la estancia. Los ocho primeros sínodos imperiales[12] se celebraron en Oriente, precisamente —lo cual es muy importante— en las cercanías de la residencia imperial. En ninguno de ellos participó un papa directamente; de ordinario solía estar representado por sus legados. En el Concilio de Constantinopla, convocado por Teodosio en el año 381 (un año después de la aniquilación oficial del arrianismo), sólo estuvieron presentes los obispos orientales, sin ninguna representación del papa.

Para comprender del todo la función de los concilios en la historia de la Iglesia hay que tener presente que en ellos, sustancialmente, se trataba de problemas dogmáticos y de su formulación teológica, como ya hemos indicado, pero también que su ambiente en ningún caso estaba exclusivamente, ni siquiera principalmente, orientado a lo académico-teológico. Las discusiones tenían un fuerte sello político y político-eclesiástico; se desarrollaban (sobre todo a partir del siglo V) con toda viveza y colorido entre los partidos e incluso las facciones, que se agrupaban unos en torno al patriarca de Alejandría, otros en torno al obispo de Jerusalén y otros en torno al patriarca de Antioquía o de Constantinopla. En Éfeso, por ejemplo, en el año 431, son las discusiones entre los partidarios de Cirilo de

---

[12] Son los siete concilios ecuménicos (429) (cf. § 27) y el llamado «Sínodo de los ladrones»

Alejandría y los partidarios de Nestorio de Constantinopla, respaldados por los representantes de la corte imperial, las que dan fuerte relieve al cuadro. En tales discusiones Antioquía era el portavoz de Oriente y Alejandría de Occidente. Necesario es recalcar el entramado político y político-eclesiástico de aquellas discusiones por las enormes consecuencias que de ahí se siguieron para la historia de la Iglesia y especialmente por la escisión que ellas mismas contribuyeron a provocar entre la Iglesia oriental y occidental. El hecho de poner esto de relieve, sin embargo, no debe llevarnos a infravalorar la importancia teológico-dogmática de estos concilios, que nunca será ponderada lo suficiente.

b) Importancia especial corresponde al primer Concilio de Nicea (325), convocado por Constantino. Gracias a su decisión respecto a la relación de la divinidad del Padre y del Hijo (§ 26) se salvó la tradición revelada. La divinidad del Hijo, esto es, del Redentor, fue definida como doctrina obligatoria, con lo que quedó afianzada para siempre la base de la teología de la redención. Especialmente con el empleo del término *homoousios* (consustancial), la cultura griega resultó ser un magnífico sostén de la fe cristiana.

Esto vale sin limitación alguna para el Occidente, donde la palabra se tradujo por *consubstantialis;* en cambio, en el Oriente muchos que confesaban la plena divinidad del Hijo rechazaron precisamente este término no bíblico[13], desde hacía mucho tiempo discutido, pues barruntaban en él cierta concepción modalista (§ 16) en la línea de la ya varias veces condenada doctrina de Pablo de Samosata y de Sibelio (hacia el año 260). El mismo Atanasio mostró al principio cierta reserva respecto a esta expresión. El suceso es altamente significativo, porque nos pone de manifiesto la relación, importantísima para la unidad de la Iglesia como, al revés, para las posibles escisiones, que existe entre doctrina y fórmula doctrinal, entre doctrina y lenguaje. En casi todas las controversias doctrinales de tiempos posteriores, como también en todo intento de superar las escisiones eclesiales y hasta en el actual movimiento *Una-Sancta,* este problema desempeña un papel extraordinariamente importante. Una y otra vez se puede comprobar que unas mismas expresiones querían decir cosas diferentes; pero también que algunos, con diferentes fórmulas, querían expresar lo mismo que sus adversarios (cf. § 29).

4. *El patriarca de Occidente,* obispo de Roma, cabeza de la única Iglesia apostólica de Occidente, no tenía ningún rival que con parecida autoridad hubiera podido reivindicar su independencia en la línea de una

---

[13] Los gnósticos y Pablo de Samosata, de ideas monarquianas, ya lo habían empleado. En un sínodo celebrado contra este último en el año 268, esta expresión fue incluso condenada directamente. (Pablo de Samosata, desde el año 260 aproximadamente, era obispo de Antioquía y gobernador de la reina de Palmira; Antioquía fue conquistada en el año 272 por el emperador Aureliano).

fundación apostólica, como, por ejemplo, Antioquía en Oriente. Por eso pudo, casi sin obstáculos, consolidar su posición como sucesor de Pedro, la piedra fundamental de la Iglesia designada por Jesús. No obstante, también Roma tuvo oponentes eventuales en Cartago (siglo III), Arlés, Milán (siglo VI; véase § 27) y St. Denis (siglo IX); cf. también Aquileya (con título de patriarcado).

Los obispos romanos se mostraron como verdaderos vigilantes de la ortodoxia en estos tiempos de controversias sobre la fe. (Las disputas doctrinales de los tres primeros siglos se decidieron casi todas en Roma, por ejemplo, la readmisión de los fornicarios y los *lapsi,* y otro tanto la controversia del bautismo de los herejes. Otras decisiones deben a Roma su confirmación definitiva, por ejemplo, la fijación del canon de la Sagrada Escritura). La prioridad romana fue solemnemente reconocida por vez primera en el Sínodo de Sárdica (343), al atribuir al obispo de Roma (invocando la fundación de la Iglesia de Roma por Pedro) la facultad de comprobar cualquier deposición de un obispo decretada por un sínodo y, dado el caso, rechazarla.

Incluso herejes (como Nestorio y Eutiques) reconocieron indirectamente la importancia y la autoridad del obispo de Roma, al procurar que en Roma sobre todo fuesen atendidas sus opiniones. También los Sínodos de Constantinopla y de Calcedonia confirmaron (en el sentido ya señalado) la alta posición de los obispos de Roma. La duración de los pontificados en estos tiempos era generalmente corta, su número grande y su importancia individual escasa. Muchos fueron los papas que se ocuparon de las controversias contra los herejes (arrianismo, nestorianismo, monofisismo).

En esta época no existía todavía una *titulación* especial para el papa. Toda una serie de calificativos, que más tarde sólo se aplicarían al papa, se aplicaban entonces también a los demás obispos. Sin embargo, a partir del siglo VI la expresión «papa» comenzó a reservarse en exclusiva para el obispo de Roma. Pero la poca trascendencia que este título comportaba respecto a la autoconciencia de los grandes papas queda claramente demostrada con el ejemplo del humilde Gregorio I. Evidentemente hay un contraste abismal, al menos en el plano teórico-abstracto, entre esta postura y la alta conciencia que de sí mismos tuvieron Gregorio VII y muchos de sus sucesores.

El gran oponente del papa era el emperador romano. Cuanto más atenazado se encontraba el patriarca de Constantinopla por el poder del emperador, tanto más fácilmente el poder de este obispo, crecido por efecto de las decisiones de los Concilios de Constantinopla y de Calcedonia, comportaba un incremento del poder eclesiástico del emperador. Surgió entonces el peligro de que toda la Iglesia cayese en manos del Estado. Frente a todo ello, *el primado del obispo de Roma significaba, en última instancia, nada menos que la salvación de la libertad de la Iglesia.* Sin

Roma, y considerado desde el punto de vista histórico, no se hubiera dado a la larga un gobierno autónomo espiritual de la Iglesia.

5. En este tiempo la figura más significativa en la cátedra de Pedro fue León I el Grande (440-461). Vivió en medio de violentas luchas externas e internas (caída del Imperio, irrupción de los bárbaros, monofisismo). Su figura pervive en la historia por la sublime escena de Mantua (452), donde León, sólo en cuanto jefe espiritual y eclesiástico, desarmado, consiguió la retirada del feroz Atila: impresionante muestra de su eminente grandeza y del poder espiritual por él representado[14]. Era un auténtico romano, representante del imperio, y un verdadero papa; consciente de la misión de Roma y del primado romano y, por consiguiente, hondamente preocupado de ejercer realmente la dirección de la Iglesia universal. En el Concilio de Calcedonia (451), tras un sinnúmero de intrigas por la parte contraria, logró por fin con una de sus célebres cartas dogmáticas (al patriarca Flaviano de Constantinopla) la condena del patriarca de Alejandría y la recusación de su doctrina monofisita. Tras su victoriosa lucha contra el intento de Hilario de Arlés († 449) de crear un gobierno eclesiástico independiente de Roma, Valentiniano III, con su edicto del año 445, le confirmó el primado de la silla de Pedro sobre todo el Occidente. Ningún otro obispo de Roma antes de él había sido tan consciente de este poder espiritual universal. Mas esta conciencia de poder quedó equilibrada en la síntesis católica en conformidad con 1 Pe 5,2: «Sin disminuir la autoridad de los superiores ni reducir la libertad de los inferiores».

De León I provienen, además de las mencionadas cartas, tan importantes para la historia eclesiástica y dogmática, una serie de vibrantes homilías de corte clásico.

El papa Gregorio Magno (590-604), que aún podría agregarse a esta época, pertenece más bien a la siguiente. Es el primer papa de la Edad Media.

6. Echando una ojeada retrospectiva, podemos claramente constatar que la conciencia de los obispos romanos sobre su posición primacial crece con el ejercicio. Pero su evolución no dependió ni propia ni exclusivamente de la posibilidad concreta de imponer victoriosamente la idea de la supremacía papal sobre los demás obispos. La idea defendida por Johannes Haller, según la cual el papado se entiende como una pura categoría política, pasa por alto los datos comprobables del Nuevo Testamento y su correspondiente contenido religioso respecto a la idea y verificación del primado papal. Ciertos supuestos esenciales de la evolución de la familia eclesiástica romana son para sus miembros, por tradición viva e

---

[14] Un encuentro parecido de León con Genserico, rey de los vándalos, tuvo lugar en el año 455; el papa pudo librar a Roma del incendio y de los asesinatos, pero tuvo que permitir un saqueo dentro de un plazo limitado.

ininterrumpida, evidentes. El extraño que pretenda emitir juicio sobre esta familia debe esforzarse por penetrar en el modo como se entienden esas evidencias y no olvidarlas en el análisis.

§ 25. *FE Y FORMULACION DE LOS DOGMAS*

1. Jesús había predicado una fe exclusivamente religiosa en una forma únicamente religiosa. Nos trajo una revelación divina, esto es, nos comunicó unas verdades celestiales que nuestro entendimiento nunca hubiera podido encontrar por sí solo y que tampoco ahora era capaz de comprender en su verdadero sentido. No presentó sus enseñanzas en un lenguaje académico, teórico o abstracto, sino en un lenguaje vivo, ético-religioso, profético.

Después de los importantes ensayos de Pablo, el primer teólogo cristiano, y de Juan, también los apologetas, Clemente de Alejandría y Orígenes habían tratado de exponer científicamente la fe. Estos primeros intentos hubieron de quedar incompletos, dado que la lucha por la vida frente al Estado en el fuero externo y contra la gnosis en el interno obligaban a la Iglesia a emplear en defenderse sus mejores fuerzas. Sólo en una Iglesia libre podía disponerse de fuerzas suficientes para resolver la gigantesca tarea de la *elaboración teológica de la fe.* Este trabajo teológico se efectúa, como todo proceso espiritual, gracias al contraste de las diversas opiniones. Pero por sí mismo también tiende a algo ulterior, a un término que por encima de las opiniones en liza coloca la certeza de la única verdad. Esto es lo que en el orden de la fe ocurre cuando la Iglesia *define un dogma.*

En lo que respecta a los movimientos fideístas de los tiempos primeros, como de los tiempos posteriores (especialmente de los reformadores del siglo XVI), es importante observar que la Iglesia siempre ha mantenido explícitamente la doctrina de que la fe no es sólo confianza, sino también asentimiento. Ya los apologetas del siglo II trataron en sus ensayos de desarrollar esta idea a partir de los evangelios y de Pablo.

La definición de los dogmas a lo largo de los siglos ha sido uno de los grandes procesos vitales de la Iglesia, de decisiva influencia en su desarrollo. Según la fe cristiana, sin duda, es flujo espontáneo de la infalible dirección del Espíritu Santo. Mas también la gracia obra conforme a las circunstancias naturales. Todo lo cual queda confirmado en este caso por la idea antes indicada: la definición del dogma construye sobre el trabajo de la teología dogmática y sus planteamientos. Por eso es necesario tener ideas claras de la naturaleza de este trabajo y de los rasgos generales de su proceso.

Es asimismo significativo que tanto la Iglesia de la Antigüedad como de la Edad Media no pronunciaba tales definiciones sino con suma cautela.

El dogma no se definía para desarrollar luego su doctrina, sino *para recusar una falsa interpretación de la doctrina;* de este modo se fijaba el verdadero sentido de la doctrina de la Iglesia en cada una de sus partes.

2. Un dogma *definido* en el sentido indicado es un artículo de fe *formulado conceptualmente* al que la Iglesia propone como tal con carácter obligatorio para todos.

«Formulado conceptualmente»: con ello se quiere decir que una verdad religiosa, que ya está enunciada en lenguaje sencillo y comprensible (tomado de la Sagrada Escritura), se expresa ahora en un lenguaje más filosófico, más científico. Ejemplos: el Nuevo Testamento nos revela al Padre celestial como Dios y a Jesucristo como Dios. Este hecho de la divinidad de Cristo (ya en el mismo Nuevo Testamento, en el prólogo del Evangelio de Juan, § 6, y entre los apologetas) encuentra una formulación conceptual gracias a la expresión filosófica de *Logos.* Y la definitiva expresión dogmática se logra en Nicea (325), al proclamar la Iglesia que el Hijo es *homoousios* (= de la misma esencia) del Padre. Jesús había dicho (Mt 26,26): «Esto es mi cuerpo...». Esta verdad halla su formulación conceptual en la definición de la *transustanciación.* Los términos «conceptual» y «científico» no deben, en este contexto, ser tomados estrictamente. Tales expresiones, en el fondo, no significan más que esto: que se quiere dar una visión de validez objetiva universal, accesible a todo hombre de buen sentido; pero en ningún caso se piensa en una correspondencia efectiva con el refinado lenguaje técnico filosófico-teológico, aunque la expresión utilizada pertenezca a ese mismo lenguaje. Todo esto que decimos se puede ilustrar con toda la historia de los dogmas, incluida la definición de la transustanciación en el cuarto Concilio de Letrán.

La cuestión fundamental, pues, viene a ser ésta: ¿cómo pasaron las verdades reveladas del sencillo lenguaje de la predicación religiosa a formulaciones más científicas?

3. El punto de arranque es la tradición eclesiástica. Las tentativas de los diversos teólogos o escuelas teológicas de formular científicamente la revelación obtuvieron unos resultados sustancialmente diferentes, según la actitud intelectual inicial de cada uno de ellos o, dicho con otras palabras, según el elemento revelado que despertaba su particular interés y, consiguientemente, se convertía en punto de partida de sus reflexiones; es decir, según el punto o aspecto que les hacía abordar el problema. *Todas* las posibilidades viables para dar explicación a un punto doctrinal han estado, de hecho, representadas por las diferentes escuelas a lo largo de los siglos. De un lado, dentro de la teología eclesiástica, preocupada por mantener íntegro el patrimonio revelado y encontrar para él fórmulas abstractas obligatorias, siempre ha habido divergencias legítimas (los griegos parten de las tres personas, los latinos de la unidad); de otro lado, nunca han

faltado herejes que por una determinación subjetivista han destacado bien éste, bien aquel otro elemento de la tradición, en menoscabo de los restantes.

Desde los primeros anuncios del mensaje cristiano nos encontramos repetidamente con esta idea fundamental: no hay más que *una* verdad cristiana, y sólo la Iglesia con su carisma da testimonio de ella. Por eso la Iglesia ha excluido como herejes a todos los que han expuesto la doctrina cristiana de forma distinta a como ella la entendía.

La misma conciencia se echa de ver en la formulación de los dogmas, en la consiguiente condena de las doctrinas heréticas y en la exclusión de sus representantes de la comunidad eclesial, ¡y naturalmente de la salvación!; aquí incluso se hace patente que esta conciencia es más refleja y está inserta en un contexto más amplio, que con especial claridad deja entrever de qué se trata. Nos hallamos ante el problema que más tarde se habrá de traducir en la cuestión de si la Iglesia es el único camino de salvación.

4. A este estado de cosas se han de añadir otros datos complementarios: con una intensidad sorprendente, ya desde el primer capítulo del Evangelio de Juan, y pasando por Justino y muchos Padres de la Iglesia, incluido el intransigente Agustín, toda una serie de teólogos de la Antigüedad, de la Edad Media y hasta el mismo santo Tomás, sostienen la doctrina de que el Logos y su luz o la fuerza de su gracia ha sido y es participada a *todos* los hombres desde la creación del mundo. La universal y eficiente voluntad salvífica de Dios es reconocida sin titubeo alguno, valientemente. Tal proclamación no descalifica en ningún caso la doctrina de la necesidad salvífica de la Iglesia; también la doctrina del *logos spermatikós* se apoya en la fe de la redención por Jesucristo. Y toda gracia antes de la Iglesia y fuera de la Iglesia llega a los hombres únicamente por medio de la Iglesia. Esta doctrina no se asienta de una vez, sino poco a poco, pero su línea evolutiva evidencia claramente una dirección unitaria, que discurre además dentro del mismo ámbito de la Iglesia. La doctrina, en su conjunto, contradice el espíritu de la draconiana consigna propugnada después por los jansenistas: «¡Ni una sola gota de gracia cae sobre los paganos!» (Saint-Cyran). León I, en una de sus homilías, formula básicamente la doctrina católica en estos términos: «El sacramento de la redención de la humanidad no ha estado ausente ni en los tiempos más remotos», «más bien desde la fundación del mundo está instituido un único e inmutable medio de salvación». Fácilmente se comprende la dificultad de delimitar y formular con precisión tan polarizadas divergencias.

Una indeterminación similar se acusa también en el acto con que la Iglesia excluye a uno de su comunión. Jesús, en su predicación, había expresado la idea de la exclusión de diversas formas («sea para ti como un gentil...», Mt 18,17, y viceversa: «Os echarán de las sinagogas...», Jn 16,2).

En la primitiva Iglesia de la época de los apóstoles había verdaderamente exclusión de la Iglesia. En las controversias doctrinales de los siglos II y III encontramos a menudo el mismo fenómeno. A este respecto la mayoría tenía ideas muy estrictas: la exclusión de un hereje lo entregaba a la condenación (cf. el final de la carta del Sínodo de Sárdica a Constantino, o muchas declaraciones de los sínodos africanos concernientes al bautismo de los herejes). Por otra parte, el Concilio de Nicea, en uno de sus cánones, establece que una excomunión episcopal es controlable y, por tanto, corregible. Gracias a las importantes decisiones tomadas por los concilios ecuménicos, a partir del de Nicea, comienza a ser la excomunión uno de los grandes medios de regular la ortodoxia. Pero la idea del alcance de semejante proscripción o excomunión ha sufrido, como ya se dijo, notables oscilaciones a lo largo de los siglos. En la Edad Media, debido a su empleo demasiado frecuente, perdió poco a poco su eficacia, a pesar de sus en parte durísimas formulaciones (cf. la primera excomunión de Enrique IV, § 48).

El quehacer teológico dogmático se ocupó primeramente del misterio de fe *trinitario* y luego del *cristológico.*

La revelación enseñaba y la fe general de la Iglesia confesaba: I. *Un* Dios; Padre = Dios; Hijo = Dios; Espíritu Santo = Dios. II. Jesucristo = Dios y hombre.

Con respecto a I, lo indiscutido era la unidad: sólo hay un Dios. Tomando como punto de partida esta unidad, los *monarquianos* (§ 16,1) no daban importancia, o muy poca, a la divinidad del Hijo; en consecuencia, o bien sostenían que el Hijo estaba totalmente absorbido por el Padre, de modo que el Hijo no era más que una apariencia del Padre *(modalistas),* y así había sido el Padre quien murió en la cruz *(patripasianos);* o bien negaban que Cristo era una encarnación de Dios, estando solamente colmado de fuerza *(dynamis)* divina *(dinamistas).* Como consecuencia última de esta opinión resultaba que el Hijo no era más que una criatura del Padre. Frente a todo esto, la teología *eclesiástica* se reafirmó en la unidad de Dios *y* en la trinidad de personas divinas, encontrando para ello la fórmula de que el Hijo es consustancial al Padre.

Con respecto a II, el punto de arranque de las controversias sobre este tema vino a ser la afirmación eclesiástica de la divinidad del Cristo que nos ha redimido. Cristo es *uno* (el redentor), pero Dios y hombre a la vez. ¿Cómo se ha de entender la unión de las dos naturalezas? ¿Ha sido la humanidad absorbida por la divinidad hecha carne o coexisten ambas naturalezas? Nestorio (§ 27), acentuando la *dualidad,* puso en peligro la unipersonalidad de Jesús: la divinidad habita en el hombre Jesús como en un templo. Y, viceversa, los *monofisitas,* partiendo de la *unidad,* llegaron a negar la integridad de las dos naturalezas; la humanidad es absorbida por la divinidad. La *Iglesia,* por el contrario, afirma: *dos* naturalezas en una *sola* persona divina, esencialmente unidas pero no mezcladas.

6. Tal vez en ningún otro lugar mejor que en la formulación de los dogmas se pueda descubrir la sabia mesura de la Iglesia, su fiel atenimiento al depósito íntegro de la tradición o la Sagrada Escritura y a la Iglesia misma como autora de la síntesis. La herejía, dominada por sus propios impulsos unilaterales filosóficos o espiritualistas o de fanatismo religioso, llegó a constreñir la predicación de la fe por un lado o por su contrario.

La Iglesia fue rechazando la restricción de un lado como del otro y estableciendo como contenido de la fe la íntegra totalidad de las verdades contenidas en la predicación de Jesús y de los apóstoles.

7. Ya hemos visto que en esta época la tarea de la formulación de los dogmas fue realizada exclusivamente por la teología oriental, de acuerdo con su naturaleza (filosófica). Por el contrario, en el Occidente, de acuerdo con el carácter occidental, el trabajo se centró menos en la penetración intelectiva. Los occidentales se dedicaron más a los asuntos prácticos y morales. Mientras los griegos se empeñaban en averiguar el fundamento de la esencia divina y divino-humana, los teólogos occidentales se ocuparon preferentemente del proceso de la salvación: ¿Cómo se salva el hombre? ¿Cómo se conjugan la gracia divina y la voluntad humana?

De capital importancia es el hecho de haberse adoptado en seguida, junto con el griego, el latín como «lengua del mando» (Worringer)[15]. En la Biblia, el contenido de la fe estaba en su mayor parte formulado en griego. Incluso el trabajo de la formulación de los dogmas en Occidente había discurrido (sobre todo en el caso de Agustín) por los cauces de la cultura *griega,* de la que también participaban los romanos. Sin embargo, la organización de esta fe fue obra exclusiva del genio latino y se realizó en lengua latina. Y otro tanto la configuración de la liturgia en Occidente. El latín, a partir de la segunda mitad del siglo IV, se convirtió en una especie de paladión de la ortodoxia. Esto es de una importancia decisiva. Nos hallamos ante la única energía espiritual perceptible que en el territorio romano-occidental realmente, aunque inconscientemente, se opuso a la orientalización de la Antigüedad tardía, hasta entonces incuestionablemente aceptada, convirtiéndose así en condición básica para la formación de un Occidente autónomo (H. E. Stier).

No obstante, también el genio de la lengua latina comportó y estableció discrepancias, no siempre fáciles de evitar, con la idea griega de la fe. En particular hubo de resultar difícil guardar exacta correspondencia en griego y en latín de los conceptos fundamentales.

§ 26. *LA CUESTION TRINITARIA*

[15] Desde el siglo IV, la curia adoptó, junto a la forma de las decretales, también la de los mandatos romanos.

1. Arrio († 336), natural de Libia, vivió como piadoso sacerdote en Alejandría, centro de la cultura griega y de la teología cristiana. Aún más importante para su evolución fue el hecho de proceder de Antioquía, sede de una escuela de teología marcadamente propensa a la crítica. Allí tuvo como maestro a su fundador, Luciano.

Arrio procedía, pues, de una escuela que en Jesús no veía a Dios, sino a una criatura dotada de fuerzas divinas. Y esto es lo que él enseñó de palabra y por escrito; a Jesús, como máximo, lo situó lo más cerca posible de Dios. La segunda persona de la divinidad, el Hijo, no es consustancial al Padre y, por consiguiente, no es Dios por esencia. El Cristo-Logos, según Arrio, no es nacido del Padre, sino la primera criatura que Dios hace de la nada. Pero íntimamente se ha asimilado tanto a la voluntad del Padre que Dios lo ha adoptado como Hijo.

2. Esta doctrina tuvo en Alejandría partidarios incluso entre el pueblo bajo, adhiriéndose a ella además algunos obispos y sacerdotes. Entre los últimos hay que mencionar especialmente a los dos eclesiásticos orientales más importantes de entonces, ambos con el nombre de Eusebio: uno, el obispo de Cesarea en Palestina, el docto historiador de la Iglesia († 339), procedente de la escuela de Cesarea, fundada por Orígenes; otro, el obispo de Nicomedia (de la escuela teológica de Antioquía). Exceptuados los emperadores, ningún otro contribuyó a la propagación de la herejía arriana más que estos dos, en particular Eusebio de Nicomedia († 341).

En Alejandría, todo el clero se levantó, bajo la dirección del obispo Alejandro († 328) y de su diácono Atanasio, contra semejante concepción, tan diferente de la fe de los cristianos, e insistentemente predicó la verdadera divinidad de Cristo; el obispo Alejandro, en un sínodo, excluyó a Arrio de la Iglesia.

La lucha se extendió y muy pronto afectó a toda la cristiandad. Mas el emperador Constantino quería tanto como necesitaba a toda costa la unidad de la Iglesia. Así, primeramente, trató de sofocar la lucha, enviando una carta a los principales antagonistas, Alejandro y Arrio. Sin éxito. Entonces, posiblemente con la colaboración del papa Silvestre[16], convocó en el año 325 un «concilio ecuménico» en Nicea, Asia Menor (§ 24,3). En su palacio de verano se reunieron unos 250 obispos «de todas partes». Casi todos eran orientales, mas entre ellos también había obispos de más allá de los confines del imperio, por ejemplo, un persa y el «metropolita de los godos». El papa Silvestre estaba representado por Osio de Córdoba y dos sacerdotes.

---

[16] El VI concilio ecuménico (680-681) menciona expresamente a los dos como convocadores del Concilio de Nicea. Este testimonio, que significaba el robustecimiento de la autoridad del obispo de Roma, reviste una importancia particular, porque en aquel tiempo ya era muy grande la tensión entre Constantinopla y Roma.

Constantino abrió el concilio propiamente dicho con una solemne sesión, en la cual «entró como enviado de Dios», mientras los obispos, en respetuoso silencio, permanecían de pie delante de sus asientos a lo largo de los muros. Pronunció un discurso, por cierto en latín, porque no dominaba el griego.

Aunque luego fue Osio quien lo presidió, el verdadero presidente del concilio fue Constantino, de acuerdo con su convicción de ser, en su calidad de *Pontifex Maximus,* el señor de la Iglesia. Por lo demás, el discurso del emperador dejó traslucir con toda claridad lo que a él le interesaba: el restablecimiento de la *unidad* de la Iglesia: «Las escisiones internas de la Iglesia de Dios nos parecen mucho más graves y peligrosas que las guerras».

Hubo violentas protestas recíprocas entre ambos partidos, mientras los dos Eusebios, como jefes de una especie de partido intermedio, trataban de imponer fórmulas más o menos ambiguas[17]. Pero Alejandro, el obispo de Arrio, apoyado por Atanasio, y el sacerdote Alejandro de Constantinopla exigieron una definición clara. Los cerca de quince obispos que defendían la doctrina de Arrio o simpatizaban con ella suscribieron finalmente, todos a una (ya que el emperador también estaba de acuerdo), la profesión de fe del concilio: el Hijo es «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza *(homoousios)* que el Padre». Arrio, junto con algunos obispos adictos (entre ellos Eusebio de Nicomedia), fue exiliado y excomulgado, sus escritos quemados y la posesión de los mismos castigada con pena de muerte.

3. Este concilio, importantísimo para la posteridad, dictó también un decreto referente a la fecha de la fiesta pascual, fijando la praxis todavía hoy vigente.

También se tocó, aunque de forma poco clara y más bien innocua, otro tema que muy pronto se convertiría en uno de los puntos más conflictivos y lanzaría a la cristiandad a una lucha intestina interminable: las prerrogativas oficiales de ciertas Iglesias antiguas, especialmente la de Alejandría y la de Antioquía, deben seguir existiendo como hasta ahora (patriarcado), porque, como dice el canon correspondiente, así se mantiene también para el obispo de Roma.

Otro canon, referido a las mujeres que pueden vivir en la casa de un sacerdote (únicamente madre o hermana), muestra que la práctica del celibato era ya entonces considerada como obligación general.

4. Con la condena de la doctrina de Arrio quedó zanjada la *cuestión* controvertida, pero la lucha no terminó; estaba más bien en sus comienzos.

---

[17] En la fórmula de la profesión de fe, propuesta por Eusebio de Cesarea, faltaba el «no creado», como también el decisivo *homoousios.*

Fue ante todo el apoyo prestado por los emperadores a la herejía lo que provocó el robustecimiento del arrianismo. El propio Constantino hizo volver a Arrio del exilio y desterró a Atanasio como perturbador de la paz. Constancio, enteramente sometido a la influencia de Eusebio de Nicomedia, intentó, una vez conseguida la soberanía del Occidente mediante la muerte de sus dos hermanos, imponer también allí el arrianismo. No se hizo arriana sólo toda Constantinopla, sino propiamente todo el Oriente. El Occidente, por el contrario, bajo la guía del papa se mantuvo fiel al Niceno: Roma y los obispos occidentales, como Ambrosio (§ 30), fueron los salvadores de la verdadera fe[18]. Ahí se refugió Atanasio; el papa Julio (337-352) declaró en un sínodo romano que este obispo, expulsado del Oriente por mandato del emperador, había sido injustamente privado de su sede episcopal, y lo repuso nuevamente: *el papa ejercía jurisdicción también sobre la Iglesia oriental.*

5. Atanasio († 373) fue nombrado obispo de Alejandría en el año 328. Fue el alma de la oposición contra el arrianismo y de la lucha por el símbolo niceno. En su juventud, bajo la dirección del ermitaño (= anacoreta) Antonio (§ 32), se había hecho fuerte para las más duras privaciones. Del mismo modo que trabajó incansablemente (pero con flexibilidad, pacíficamente) en favor de la verdadera doctrina, así también sufrió por ella, imperturbable e invicto, muchas incomodidades. Bajo cuatro emperadores tuvo que marchar al destierro cinco veces (dos a Occidente: Roma y Tréveris; tres veces a Egipto)[19]. El destierro desempeñó un importantísimo papel en las luchas dogmáticas de la época.

En el exilio, Atanasio no fue solamente defensor del Niceno, sino que tanto en Roma como en Tréveris dio a conocer la nueva gloria de la Iglesia, aún desconocida en el Occidente: el monacato, nacido en Egipto, que renuncia al mundo. Escribió la vida de Antonio el Ermitaño, la cual en su traducción latina ejerció gran influencia en Occidente. Atanasio es uno de los cuatro grandes doctores de la Iglesia griega (§ 27).

6. En el período siguiente Juliano el Apóstata volvió a favorecer el microbio del arrianismo. También fue arriano Valente, su sucesor. Cuando Gregorio Nacianceno llegó a ser obispo de Constantinopla, únicamente

---

[18] Y esto sigue en pie a pesar de que el papa Liberio, destrozado por los padecimientos de su exilio, en el año 358, bajo la presión del emperador, se declarara dispuesto a suscribir una fórmula de compromiso, en la que renunciaba a la fórmula nicena de la consustancialidad; luego accedió también a que Atanasio fuera excluido de la comunidad de la Iglesia. Sin embargo, ya en el año 360, mantuvo nuevamente la ortodoxia. Para el caso de Honorio, cf. § 27,II.

[19] Al serle impuesto uno de estos destierros a Tréveris, Atanasio pronunció (en Tiro) estas palabras que luego se hicieron famosas: *nubila est, praeterit* (es solo una nube de paso). Tuvo razón, pero estas palabras disminuyen la gravedad de la situación.

podía oficiar en una insignificante capilla, porque todas las otras iglesias de la ciudad estaban en poder de los arrianos.

a) El *ocaso del arrianismo* sobrevino cuando surgieron las divisiones en su seno. Algunos arrianos enseñaban que Cristo era *completamente* desemejante de Dios, otros le concedían una cierta similitud (semiarrianos). Bajo la influencia de los *Capadocios* (Gregorio Nacianceno, Gregorio Niseno, Basilio de Cesarea), los semiarrianos se unificaron con los católicos. El arrianismo sufrió un rudo golpe cuando Teodosio subió al trono. En su edicto del año 379, con palabras muy duras, amenazó con castigar «a los insensatos y locos» y reprimir la «vergüenza de su fe herética». A los arrianos les cerró las iglesias de Constantinopla y en el año 381 convocó allí el segundo concilio ecuménico, que confirmó solemnemente el símbolo de Nicea[20]. Esto significó el ocaso definitivo del arrianismo.

b) Una parte de los semiarrianos, que confesaban la divinidad del Hijo, se la negaban al Espíritu Santo (pneumatómacos). Mas Atanasio y los Capadocios defendían también la consustancialidad del Espíritu Santo. El concilio que acabamos de mencionar se adhirió a su opinión y condenó a los pneumatómacos.

En el credo niceno-constantinopolitano (el actual credo de la misa) se dice que el Espíritu Santo procede «del Padre y del Hijo». Sin embargo, este *filioque* no es originario, sino que fue añadido por primera vez el año 589, en un concilio de Toledo. Anteriormente sólo se decía que el Espíritu Santo tiene su origen en el amor recíproco del Padre y del Hijo. La apostilla de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo expresa esa misma fe, pero con mayor claridad.

7. Gran importancia histórica revistió el arrianismo *germánico.* Los godos cristianos se habían establecido antes del año 325 en la margen izquierda del bajo Danubio. Perseguidos por su rey hacia el año 348 y acorralados luego por los hunos, su obispo Wulfila, consagrado en Constantinopla, de mentalidad arriana, pidió al emperador Constancio que le concediera, a él y a sus germanos, asilo en el Imperio romano. Ésta petición les fue satisfecha a condición de que sirvieran como soldados mercenarios. El emperador Valente (364-378) continuó esta política aún con mayor energía.

Estos godos arríanos difundieron el arrianismo entre los pueblos germánicos limítrofes. Se trata de los germanos *orientales,* los verdaderos protagonistas de las invasiones bárbaras, que en sus correrías llevaron el

---

[20] La intensidad con que estos problemas teológicos interesaron entonces a la opinión —apenas dos generaciones tras el fin de las persecuciones— se desprende de la descripción de Basilio de Cesarea: «...la situación era tan confusa que se parecía a dos escuadras en plan de guerra, cuyos barcos se hallan tan desbaratados por la tempestad que ya no se pueden distinguir los amigos de los enemigos».

arrianismo a la Galia meridional y a España (visigodos), al África septentrional (vándalos) y a Italia (ostrogodos, longobardos). Las tribus germánicas del interior, alejadas de estas influencias, permanecieron paganas. A ellas pertenecen los francos, los cuales se hicieron católicos directamente (sin pasar primero por el arrianismo).

El arrianismo de los pueblos germanos no puede equipararse sin más con el arrianismo especulativo y racionalista de los griegos[21]; en muchos casos no son más que semiarrianos. Si sus diferencias con la doctrina ortodoxa pueden reducirse del todo o en su mayoría a divergencias terminológicas es aún una cuestión abierta. Vehículo de difusión de este arrianismo de los germanos fue, en cualquier caso, la traducción de la Biblia al gótico, hecha por Wulfila, y la liturgia gótica.

Algunas tribus germánicas de fe arriana fueron muy intransigentes en materia de religión, llegando a perseguir a los católicos, por ejemplo, en la Galia meridional, en España y especialmente en el África «romana», donde la persecución fue muy fuerte y duradera (los vándalos a las órdenes de Genserico y de sus sucesores: la matanza de los católicos el domingo de Pascua del año 484; entonces había en Cartago no 164, sino sólo tres obispos católicos).

En el año 517 se hicieron católicos los burgundos, que eran arríanos; en el 590 los visigodos, y en el 650 los longobardos. El arrianismo de los ostrogodos y de los vándalos sucumbió con sus reinos (por obra de Justiniano). Sólo así pudo ser conjurado el inmenso peligro que, según las famosas palabras de san Jerónimo, había hecho gemir a todo el orbe, asombrado por la victoria de la herejía[22].

8. Cuando se habla del «arrianismo» como fenómeno histórico no se puede pensar solamente, como ya se ha dicho, en la doctrina arriana propiamente dicha. El arrianismo fue además una vasta corriente de pensamiento que penetró poderosamente la realidad política y político-eclesiástica, y dentro de dicha corriente se hubo de luchar durante siglos, y con denodadas fuerzas, por la cristiandad. La definición de Nicea fue de importancia inestimable, fundamental. Pero logró reprimir al arrianismo sólo por poco tiempo, y para una gran parte de la cristiandad sólo superficialmente. La polémica contra Atanasio, en tantos aspectos victoriosa, con el cúmulo de sus absurdas y obstinadamente repetidas acusaciones y hábiles intrigas, demuestra la gran influencia que ejercía el partido arriano. Las raíces de esta fuerza prendían en su unilateralmente acentuado monoteísmo. Y en parte se comprende. El mismo cristianismo había vencido precisamente bajo el signo del monoteísmo.

---

[21] Pero hay que tener presente que precisamente eran los arríanos quienes trataban de emplear expresiones bíblicas. Sobre el problema de la doctrina y de la fórmula doctrinal hemos hablado en § 24,3.

[22] *Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus.*

9. La lucha contra el arrianismo desembocó en un sinnúmero de pequeños y peligrosos cismas. Ante todo, al lesionar el amor, debilitó la fuerza de la unidad. Mas, por el lado contrario, también contribuyó a la consolidación de la síntesis organizativa de la Iglesia católica. Con motivo de tantas y tan interminables disputas, se trató de buscar una instancia decisoria que pudiera decir la última palabra. En la parte ortodoxa del Sínodo de Sárdica (343) se manifiesta esta necesidad reconociendo el supremo poder judicial del obispo de Roma. El hecho de que los obispos arríanos que acudieron a Sárdica no tomaran parte en el sínodo, sino que se reunieran aparte y dictaran condenaciones por su cuenta, demuestra cuán grave era la escisión en la Iglesia, incluso en este mismo sínodo.

10. Aparte de Atanasio, también los otros tres grandes maestros eclesiásticos que el Oriente dio a la Iglesia en el siglo IV, los llamados «Capadocios», fueron importantes paladines de la fe nicena contra el arrianismo. Son los dos hermanos Basilio el Grande, obispo de Cesarea († 379), y Gregorio, obispo de Nisa († *ca.* 394), y su común amigo Gregorio, nacido en Nacianzo, posteriormente patriarca de Constantinopla († *ca.* 390).

Antes de servir a la Iglesia como obispos, vivieron juntos en el desierto, estudiando especialmente las obras de Orígenes. Basilio escribió entonces una regla monástica, que pronto se convirtió en la regla fundamental de todos los monasterios orientales. También escribió un opúsculo, *A los jóvenes,* sobre el correcto estudio de la literatura pagana. Fue bautizado siendo ya de edad a*vanzada* (como Ambrosio).

Entre los históricamente más efectivos defensores de la fe nicena figura también el riguroso asceta Epifanio, abad del convento y metropolitano de Salamina (hacia el 315-403), pero no tuvo ningún aprecio de la teología especulativa, creyendo más bien que las raíces de la herejía se hallan en la filosofía.

Otra gran figura entre los teólogos y doctores de la Iglesia de esta época es Juan Crisóstomo († 407). Su fama se debe a su maravillosa elocuencia, que dejaba fluir incansable en sus largos sermones (de hasta dos horas de duración). La fama de su púlpito hizo que la corte lo promoviera mediante artimañas a la sede de Constantinopla. Pero allí manifestó también su arrojo e intrepidez. Aquellos que sólo pretendían deleitarse con sus hermosas frases tuvieron que escuchar también amargas verdades sobre sus indignas acciones (los obispos cortesanos) y sus frivolidades (la emperatriz Eudoxia). Caído en desgracia, el gran obispo fue finalmente exiliado a orillas del Mar Negro, donde murió dando testimonio del evangelio y de los inalienables derechos y deberes de la Iglesia.

§ 27. *LA CONTROVERSIA CRISTOLOGICA*

I. EL NESTORIANISMO

1. Para poder explicar la impecabilidad del Redentor y la unidad en Cristo, Apolinar de Laodicea († hacia el año 390) creyó que había que acentuar lo menos posible la humanidad de Jesús; de este modo llegó a negar la plenitud de la naturaleza humana en Cristo; él y sus discípulos vieron en el Logos divino (no en un alma humana) el inmediato principio vivificante de Jesús.

Esta doctrina había sido rechazada en Constantinopla en el año 381. Como resultado de esta condena eclesiástica y de las disputas trinitarias quedó claramente establecido que *Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre.*

2. Se planteaba la cuestión del modo como ambas naturalezas completas se unen en Jesucristo para constituir la unidad del Dios-hombre.

En las controversias cristológicas, pues, no se trata de determinar si en Cristo hay dos naturalezas, sino de saber *cómo* están unidas; más concretamente: cómo hay que entender la unión de la segunda persona divina, el Logos, con el hombre psico-físico Jesús de Nazaret. Es en este problema donde se centran todos los esfuerzos. Y el peligro consiste en acentuar unilateralmente bien el elemento divino, bien el elemento humano de Jesucristo.

3. La teología de Antioquía y la de Alejandría dieron respectivamente dos respuestas básicamente diferentes. Para enjuiciar rectamente las distintas opiniones y sus correspondientes condenas hay que tener presente que la terminología era todavía muy imprecisa y sólo con el tiempo fue poco a poco esclareciéndose *(naturaleza, persona,* esencia, hipóstasis).

a) La escuela de Antioquía parte de la autonomía y la integridad de la naturaleza humana; para salvar este principio mantiene claramente separadas ambas naturalezas. Por eso enseña que no están intrínsecamente unidas, sino sólo extrínsecamente, a la manera de dos piezas de madera apretadas la una contra la otra hasta lograr un contacto perfecto, pero permaneciendo intactas entre sí. Esto significaba que los atributos del Logos no podían predicarse del hombre Jesús de Nazaret.

Mas con esta interpretación peligraba la unidad esencial del Redentor y hasta la misma redención; pues así no cabe una verdadera encarnación del Logos, sino que el Logos simplemente habita en un hombre, entre hombre y Dios sólo hay una unidad moral. Asistimos aquí a una exageración de la plena humanidad de Cristo frente a los apolinaristas, que precisamente la negaban o comprometían. Y la consecuencia resultó inevitable: Jesucristo consta de dos personas, de la segunda persona divina y del hombre Jesús. Tal fue la teoría de Teodoro de Mopsuestia de Antioquía († 429).

b) Esta doctrina tuvo gran importancia en la historia de la Iglesia, al ser mantenida por su discípulo Nestorio de Antioquía, patriarca de Constantinopla en el año 428 († 451 como exiliado en el desierto egipcio), quien en sus predicaciones dedujo de ella con todo rigor que María no podía ser llamada Madre de Dios.

4. En cambio, la teología alejandrina siguió el camino inverso, evitando así la unilateralidad de la escuela de Antioquía. Partió del hecho tanto de la plena humanidad de Jesús como de su condición divino-humana. Enseñó la *auténtica unión de ambas naturalezas en una persona, sin mezcla alguna,* subrayando que la unión era física y real. Esta teoría estuvo principalmente representada por el patriarca Cirilo de Alejandría († 444).

Después de que el papa Celestino, a petición de Cirilo, había condenado ya en el año 430 la doctrina de Nestorio en un sínodo romano, Teodosio II convocó, a petición del propio Nestorio, un sínodo general en Éfeso para el año 431. Allí fue Nestorio excluido de la Iglesia, del sacerdocio y de toda dignidad eclesiástica. María fue proclamada *Madre de Dios.*

Desgraciadamente, Cirilo, patriarca de Alejandría, procedió con cierta impaciencia en la apertura del concilio. El y el obispo de Éfeso con sus obispos no esperaron la llegada del patriarca de Constantinopla con sus sufragáneos. Así, tras la llegada de éste, se organizó una especie de contraconcilio, en el cual se revocó la condena de Nestorio, condenando, en cambio, a Cirilo. Mas cuando llegaron los legados del papa fueron otra vez confirmadas las primeras sentencias, con la aprobación del emperador.

Todas estas complicaciones llegaron incluso a generar manifestaciones tumultuosas, que nos permiten entrever el ambiente de tensión y hostilidad que reinaba entre los partidos y las Iglesias.

II. EL MONOFISISMO

1. Exagerando la doctrina de la unión real de las dos naturalezas en la única persona de Jesucristo, el eminente monje Eutiquio († 451), enérgico contradictor del nestorianismo, y el patriarca Dióscoro de Alejandría († 454) llegaron a pensar (en un sentido muy próximo al de Apolinar) que la unión de las dos naturalezas es tan íntima que no sólo garantiza la unidad de la persona de Cristo, sino que hace de las dos *una sola naturaleza.* Y como precisamente se trataba de asegurar la redención, lo que predicaron fue la *unidad de la naturaleza divina: monofisismo;* la naturaleza humana está absorbida en la divina.

a) Esta herejía fue combatida en Occidente y en Oriente. Pero precisamente aquí se evidenció la complejidad de las fuerzas contrapuestas que entraban en liza. Se produjo una desordenada y confusa mezcolanza de

fervor en defensa de las decisiones de Éfeso (o también de miedo ante el más mínimo indicio de todo cuanto pudiera significar desacato a ellas), de arrogancia político-eclesiástica y de intrigas cortesanas. El excesivo celo teológico se manifiesta acaso con la máxima claridad en el mencionado patriarca Dióscoro de Alejandría, sucesor de Cirilo, el héroe del Concilio de Éfeso.

Lo más bochornoso del caso es comprobar cómo algunas fuerzas por completo irreligiosas tuvieron suficiente influencia para hacer proclamar ora una ora otra de las doctrinas y condenar la contraria, marcando su respectiva impronta en el gobierno de la Iglesia. Creció la oposición entre Antioquía y Alejandría y lo mismo entre la ascendente Nueva Roma (Constantinopla) y Alejandría.

Diferentes grupos, tras una primera condena de la doctrina monofisita, la hicieron salir victoriosa en un sínodo en Constantinopla (448) y nuevamente en un concilio convocado por el emperador, de tendencias monofisitas, celebrado en Éfeso (449) bajo la presidencia del patriarca Dióscoro; en él hubo amenazas, privación del derecho de voto y presiones morales; los legados del papa León I fueron rechazados como presidentes (y ni siquiera se permitió leer su epístola dogmática): el mismo León I lo calificó como el «sínodo de los ladrones», condenándolo.

b) La muerte del emperador facilitó sustancialmente la decisiva resolución dogmática. Su hermana Pulquería, convertida en emperatriz, junto con su esposo Marciano, puso fin a la cábala de la corte y así pudo convocarse el Concilio de Calcedonia en el año 451; es cierto que en él participaron casi exclusivamente obispos orientales, pero los delegados del papa ocuparon la presidencia y fueron los primeros en hablar y los primeros en firmar. Se leyó y aclamó con entusiasmo la carta que el papa León había dirigido en el año 449 al patriarca de Constantinopla («Pedro ha hablado por boca de León»). No faltaron alborotos. Pero la carta del papa León se impuso. Se proclamó «un Señor con dos naturalezas *(substantiae)* en una persona, sin mezcla ni separación». Dióscoro fue depuesto y exiliado.

c) Dado que Nestorio había minimizado la divinidad de Jesús, lo más fácil era que los monofisitas tomaran como maldición nestoriana cualquier atenuación de su excesiva insistencia en lo divino. Y así, efectivamente, reaccionaron los monofisitas de Alejandría. El pueblo y los monjes venidos del desierto hasta protestaron alborotadamente, y en uno de esos tumultos, en el año 457, fue muerto el patriarca Proterio junto con sus partidarios. También en Palestina, con el apoyo de la emperatriz Eudoxia, se impusieron los monjes insurgentes, hasta que el ejército sofocó cruentamente su poderío.

2. Sin embargo, el monofisismo fue la herejía más fuerte y más popular de la Antigüedad cristiana. Esto se debió también a motivos muy

concretos de carácter político o político-eclesiástico, es decir, al cambio del orden jerárquico (vigente hasta entonces en Oriente) en favor de la residencia imperial, exaltada ahora como la Nueva Roma, con lo que quedaba rebajada la posición jerárquica de Alejandría. Así, sucedió que Alejandría, junto con la Iglesia de Egipto (con pocas excepciones), rechazó Calcedonia. Los monofisitas consiguieron apoderarse de casi todas las sedes episcopales en los patriarcados de Alejandría y Antioquía (Iglesia siríaca).

Por cierto que los patriarcas heréticos tuvieron que abandonar sus sedes bajo el emperador León I (457-474), pero a su muerte fueron repuestos (por el usurpador Basilisco, 475-476): la lucha se trasladó al plano político.

El emperador Zenón (474-491) propuso una fórmula de compromiso, que retrocedía al estado de cosas anterior a Calcedonia: el llamado Henotikón (482); sólo tendrían validez los decretos de Éfeso, Constantinopla y Nicea (Calcedonia, por tanto, era indirectamente condenada). Pero cuando el papa Félix II (483-492) decretó la excomunión y destitución del patriarca Acacio, consejero del emperador, sobrevino la ruptura completa entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente, el llamado cisma acaciano (484-519), durante el cual el monofisismo se difundió con gran pujanza por todo el Oriente. El emperador Justino restableció la paz en el año 519 (llegándose entonces a un solemne reconocimiento del primado romano por parte de los obispos griegos), pero el monofisismo no dejó de ser en lo sucesivo un peligro para la unidad del imperio. El emperador Justiniano intentó con dos edictos[23] y con el quinto Concilio ecuménico de Constantinopla (553) reconciliar a los monofisitas con la Iglesia imperial. En vano: algunas Iglesias territoriales monofisitas (y nestorianas) del Oriente permanecieron en abierta oposición a Bizancio. Tampoco en Occidente fue reconocido por todos el decreto conciliar del año 553. Durante cierto tiempo, las provincias eclesiásticas de Milán y de Aquileya estuvieron separadas de la sede romana.

Esto significa que, poco a poco, el monofisismo se impuso en la mayor parte de las iglesias del Imperio bizantino, mientras que por su parte el nestorianismo se difundió en Persia, la India y Arabia septentrional, llegando hasta Siberia.

3. Ni siquiera la memoria de un especialista puede retener los detalles de la lucha teológico-dogmática posterior a Calcedonia. Mas esto también tiene un motivo interno de consuelo: y es que entre ambas partes contendientes existía una estrecha afinidad de propósitos. Es cierto que sus fórmulas contradictorias implicaban nada menos que una amenaza mortal

---

[23] El papa Virgilio (537-555), en esta ocasión, adoptó al principio una postura poco clara.

para la verdadera fe, y por eso era preciso encontrar la fórmula correcta y atenerse a ella. Todo ello, sin embargo, no hacía desaparecer el íntimo parentesco de lo que las partes hostiles realmente pretendían, como lo demuestra la ulterior evolución de la doctrina de las Iglesias cismáticas hasta nuestros días; el nestorianismo no logró siquiera encontrar un nombre que expresara sus contenidos concretos.

En esta circunstancia es más importante comprender la *modalidad* de la lucha. Junto con la defensa coherente de la doctrina ortodoxa se dan inseguridades, compromisos y reservas mentales; hay destituciones y reposiciones de patriarcas sucesivos en Alejandría y Constantinopla, preeminencia del obispo de Éfeso, engaño de los legados papales, reacción de todo el Oriente contra la condena de Acacio por Roma y, en consecuencia, un nuevo acercamiento entre los obispos orientales a pesar de sus notables divergencias mutuas; fuerte intervención de los emperadores monofisitas (por ejemplo, la deposición de un patriarca ortodoxo de Constantinopla), oscilaciones de los patriarcas, proclives al burdo compromiso (como Macedonio [496-511], precisamente frente a un papa como Gelasio), nuevas y cautelosas tomas de contacto con Roma y retorno a la postura intransigente de Gelasio bajo el papa Símaco. El común acuerdo oficial conseguido finalmente entre los patriarcas de Constantinopla, Antioquía y Jerusalén sobre la doctrina ortodoxa y la comunión de todos ellos con Roma fueron nuevamente perturbados por peligrosas acciones monofisitas, apoyadas por la corte[24].

En resumen: una inmensa confusión y oposición de personas (emperadores, patriarcas, obispos, monjes y masas populares soliviantadas), ideas, intereses e intrigas, rivalidades y violencias de todo tipo (religioso, eclesiástico, político y humano, demasiado humano), las más de las veces insuficientemente frenadas por el carácter común cristiano; unas maquinaciones más bien rastreras, hasta terriblemente fratricidas, y todo eso —repitámoslo una vez más— ¡directamente en busca de la única verdad salvadora!

4. El monofisismo se ha conservado hasta hoy en diversos grupos de Iglesias de Siria (jacobitas), Armenia, India, y en la Iglesia copta y etiópica. Pero su evolución demuestra que lo que el monofisismo efectivamente deseaba defender está asegurado en la Iglesia católica: ciertas partes se han unido a ella; y en aquellas que todavía permanecen separadas, las diferencias se reducen en última instancia a cuestiones de terminología.

---

[24] Esta fue la situación hasta las luchas contra los papas en el siglo VIII (§ 35). Cuando, finalmente, la ortodoxia de Calcedonia triunfó incluso en Bizancio, la rivalidad contra Roma se había hecho tan fuerte y ambas partes habían evolucionado tan independientemente, que la ruptura del año 1054 pudo ir creciendo orgánicamente.

III. EL MONOTELISMO

1. Tras la resolución del Concilio de Calcedonia sólo queda sin solventar una cuestión: ¿cómo se puede explicar la impecancia o ausencia de pecado en Cristo, siendo como es un hombre verdadero?

Sergio, patriarca de Constantinopla (610-658), quiso solucionar la dificultad diciendo que Cristo sólo tuvo *una* voluntad, la divino-humana: monotelismo. Esta opinión contradecía la doctrina de la integridad de las dos naturalezas; fue condenada en el sexto Concilio ecuménico de Constantinopla (680-681), el cual proclamó la existencia de dos voluntades, definiéndolo con las mismas expresiones que el calcedonense había empleado para las dos naturalezas. La voluntad humana de Cristo sigue siempre a la divina.

2. En esta última fase de las controversias tuvo el papa Honorio (625-638) una desafortunada actuación. Tal vez no bien informado por el patriarca, y sin oír a los adversarios de éste, tomó una decisión que fue expresamente condenada en el sexto concilio ecuménico: «Honorio, el anterior obispo de la vieja Roma», fue condenado como culpable de herejía. La condena fue repetida por el papa León II (682-683) y por ulteriores concilios e incluida por Gregorio II (715-731) en el juramento de la coronación de los papas. Por cierto que el sexto concilio ecuménico había aducido la razón de la condena, haciendo depender la una de la otra, a saber: porque Honorio había seguido en todo la herejía de los monoteletas. Y precisamente esto no corresponde a la verdad, como demuestran sus dos escritos al patriarca Sergio. Honorio, ciertamente, empleó la expresión herética de los monoteletas, recusando la expresión ortodoxa, pero lo que él realmente rechazó fue, de forma poco menos que inequívoca, una voluntad humana en Jesús que pudiera contradecir a la divina. Con razón, pues, el papa León II declaró justificada la condena en el sentido preciso de que Honorio no cumplió su deber, al no haberse enfrentado con la herejía con suficiente claridad.

La cuestión «Honorio» nos proporciona un conocimiento importante: nos enseña a *diferenciar* entre la *fórmula* teológica empleada y la *intención* religiosa que con ella se quiere expresar. (Para información complementaria, cf. § 28. Para la cuestión «lenguaje y doctrina», cf. § 25,7).

§ 28. *LA FORMULACION DE LOS DOGMAS*

1. Contra la formulación de los dogmas, al igual que contra la teología de los apologetas, se ha lanzado el grave reproche de que por su culpa el cristianismo se ha desviado de su verdadero quehacer religioso: en

vez de ser religión, se ha convertido en teología y conocimiento, se ha helenizado (aunque no del todo).

a) Si consideramos esas interminables controversias sobre las fórmulas teológicas (y su implicación con todas las intrigas políticas) que desde el siglo IV al VII revolvieron y perjudicaron gravemente a la Iglesia y al pueblo, especialmente en Oriente, parece que tal reproche de infecundidad religiosa tiene bastante justificación. Y, sin embargo, el proceso que ahí, en el fondo, se llevaba a cabo era inevitablemente *necesario para la vida* de la Iglesia.

Aparte de la pugna por hallar la verdad total de la salvación, tenemos algunos testimonios singulares a favor de esta tesis. Constantino, en el fondo, únicamente quería la unidad de la Iglesia; con gusto hubiera renunciado a la verborrea de los teólogos (§ 21). Primero lo intentó con la doctrina ortodoxa y luego, sobre todo, con el arrianismo. En esta cuestión la historia misma le sobrepasó. El emperador Zenón (474-490) y, en cierto modo, el patriarca Sergio de Constantinopla bajo el reinado del emperador Heraclio (610-641) también son muestras ilustrativas de lo mismo. El emperador Zenón, con su *Henotikón,* quiso que por amor de la paz de la Iglesia y del Estado nadie discutiera ya más sobre el problema de las naturalezas en Cristo, sino que todos se contentasen con la profesión de fe de Nicea y de Constantinopla. El plan fracasó, con graves perjuicios para la Iglesia.

La situación era sencillamente ésta: todas aquellas controversias formaban una íntima unidad. En un medio como el europeo, en el que la *ratio* griega (no el racionalismo) constituía la base de la vida espiritual, las discusiones no podían acallarse mientras no fueran examinadas todas las posibles soluciones y no hubiera una respuesta única para todos, en armonía con el contenido de la revelación.

b) Aquí, en el fondo, como luego en las disputas sobre la historia de los dogmas de los siglos posteriores, nos hallamos ante una inexorable y apasionada búsqueda de la *única* verdad, ante un compromiso a favor de la intolerancia dogmática, tan necesaria como inevitable. Por otra parte, tanto entonces (cf. las propuestas de compromiso condicionadas por la política, § 27) como también más tarde (cf. algunas corrientes del humanismo, la Ilustración, la teología liberal protestante y, hoy, varios liberalismos vulgares), el que no se tenga interés alguno por la áspera dureza y la exclusividad en la formulación de los dogmas es generalmente un indicio de que el dogma se debilita y la verdad cristiana comienza a relativizarse y, por tanto, a peligrar.

En las controversias doctrinales de los siglos V, VI y VII se trataba, en última instancia, de asegurar el dogma fundamental del cristianismo:

«Cristo es el Señor, Cristo es Dios» y, con ello, la redención. La cuestión resuelta en Nicea es la base de todo. Por eso, porque de ella se deducen lógicamente todas las resoluciones de los concilios posteriores, las últimas herejías del monotelismo en el siglo VII, si bien se reflexiona, vuelven a llevar gradualmente al arrianismo. Las definiciones de la Iglesia fueron una de las varias formas de ir salvaguardando el núcleo de la verdad cristiana y sólo *ellas* han impedido la interpretación unilateral (y, consiguientemente, herética) y el empobrecimiento del contenido de la revelación, guardando para nosotros *íntegro* el depósito de esta revelación.

2. En resumen: todo esto significa que la formulación de los dogmas no solamente no representa una rigidez teórica del cristianismo, sino que, muy al contrario, es del máximo valor *religioso.* Para comprenderlo en un ejemplo vivo basta con mirar a un hombre tan eminentemente religioso como el gran Atanasio. Estuvo en el centro de la lucha y supo muy bien lo que estaba en juego; ¡prefirió dejarse destituir cinco veces de su importante sede episcopal antes que renunciar a la fórmula por él defendida! Pues esta fórmula era mucho más que una fórmula: contenía la verdadera doctrina de la salvación.

Todo esto, sin embargo, no da pie para negar el peligro de endurecimiento que se esconde en la formulación de los dogmas ni la implícita tentación de creerse en posesión de la razón, o de tachar de herejes a los adversarios personales, o de cultivar una peligrosa teología silogística. En las aberraciones de las controversias mencionadas, fuertemente influidas, incluso principalmente influidas por la política, el egoísmo y el odio, radica la realidad de estos peligros. Tal cosa no se compagina con el espíritu de la buena nueva de Jesús. A menudo, en nombre de la verdad y de una forma ergotista, el amor fraterno fue lesionado profundamente y, con ello, quedó debilitada la fuerza de la predicación del cristianismo. Las controversias de las luchas cristológicas de los siglos V y VI, en realidad, disgregaron considerablemente el cristianismo, por ejemplo, en Asia Menor y en Egipto, preparando así su derrota por el Islam.

Esta violenta pugna nos obliga a reconocer en qué consiste tan elevada misión: en que toda afirmación y todo conocimiento estén impregnados por el amor, que la «verdad sea dicha con caridad» (Ef 4,15).

3. La historia es compleja por su propia naturaleza. La necesidad, la utilidad y los efectos nocivos andan en ella muy a menudo unidos, incluso entremezclados. De hecho, todas las doctrinas condenadas —arrianismo, nestorianismo, monofisismo— llegaron a cobrar tanta importancia como codeterminantes del cuadro histórico-eclesiástico (aparte del político-cultural) de una forma directa o indirecta (islamismo), que hay que considerarlas esenciales en el conjunto de la vida eclesiástica de la Antigüedad y de los tiempos siguientes.

¿Es que no hubo entonces auténtica unidad en la Iglesia, tal como pretenden las nuevas tesis protestantes? ¡Añadamos algunas consideraciones para completar nuestras anteriores comprobaciones (cf. § 15)! La unidad de los discípulos de Jesús nunca fue absoluta en sentido numérico, como se desprende de los evangelios, de los Hechos de los Apóstoles y de todos los siglos de la historia eclesiástica. Pero: 1) la unidad del cuerpo místico del Señor, o sea, de la Iglesia, nunca fue ni pudo ser aditiva, formada por la suma de partes homogéneas individuales y, por tanto, susceptible, por así decir, de comprobación aritmética; fue y es una unidad viva y orgánica. 2) Semejante unidad se basa en la unidad de su principio vital; éste es Jesucristo, y con él la autoridad por él instituida. Aquí se plantea el problema de la sucesión apostólica de los obispos y del primado de Pedro. El principio de la unidad de la Iglesia es la unidad de la doctrina con dicho primado de Pedro dentro de esta sucesión. 3) Pero lo que quita todo fundamento a esa moderna tesis, aun en el caso de que metódicamente se ponga entre paréntesis el reconocimiento del primado de Pedro, es lo siguiente: en todas las escisiones y direcciones autónomas que hemos examinado no hay ningún impulso relativista. Todas las fórmulas, sea cual fuere su contenido, partieron del supuesto de que sólo había *una* doctrina verdadera, y trataron precisamente de asegurarla.

§ 29. *LA SANTIDAD DE LA IGLESIA. GRACIA Y VOLUNTAD*

Así en la teología oriental como en la occidental, el interés básico se centró naturalmente en el hecho capital del cristianismo, la redención. Sólo que en Occidente el problema se planteó desde un punto de vista más práctico, directamente religioso-moral (menos abstracto y especulativo).

Las luchas tuvieron lugar en el siglo IV y a comienzos del V, y precisamente en el norte de África, patria clásica de la teología moral del cristianismo antiguo. Aquí escribió Tertuliano sus tratados fundamentales sobre temas morales, chocando con la extraña doctrina del montanismo; también aquí (al lado de Roma) con la cuestión de la readmisión de los pecadores en la Iglesia (especialmente los *lapsi,* § 12, II, 3) no sólo se ocuparon intensamente los ánimos o se soliviantaron violentamente, sino que el mismo Cipriano declaró inválido el bautismo administrado por los herejes (§ 17,6).

Desde que terminaron las últimas persecuciones en el norte de África (303-305), en las cuales algunos cristianos demostraron nuevamente su debilidad, volvieron a plantearse todas las viejas cuestiones y hubo de nuevo obispos que se decidieron por un tratamiento más duro: los *donatistas.* Consiguieron rápidamente éxitos sorprendentes. En el primer momento no se llegó a una ruptura completa, pero sí hubo una división efectiva de la Iglesia norteafricana en dos partidos antagónicos. En seguida

en algunas ciudades, y luego en la mayor parte, se encontraron dos obispos enfrentados. Esto dio origen a un verdadero cisma, que duró todo un siglo y pesó gravemente sobre la Iglesia. Los acontecimientos cobraron una importancia fundamental por el trabajo de clarificación teológica realizado entonces principalmente por Agustín: la esencia del ministerio eclesiástico, del cual apenas nadie se había ocupado hasta el momento, fue reconocida y descrita con mayor precisión.

1. El *donatismo* recibe su nombre del obispo Donato de Casae Nigrae († 355); es un movimiento rigorista y entusiástico, similar al de Novaciano (§ 17,4): radicalizando una postura de los primitivos cristianos («pasa la figura de este mundo», «ven, Señor, Jesús»), encuentran sospechoso todo lo mundano y estatal, y concretamente la Iglesia imperial sustentada por el Estado; por eso el obispo debe permanecer separado lo más posible del poder político. Ven el ideal en la Iglesia que sufre y en aquellos que permanecieron fieles en la persecución; veneran enormemente, y hasta exageradamente, a los mártires y sus reliquias. Desconfían de aquellos que de una u otra forma fracasaron en la persecución; «con su pecado, la Iglesia de Cristo quedó, por decirlo así, repentinamente destruida».

El obispo Donato y los obispos númidas, reunidos en un sínodo en Cartago (312), decretaron la destitución del obispo Casiliano, recientemente elegido y anterior archidiácono de Cartago, aduciendo como motivo que en su consagración había tomado parte un obispo indigno, un traidor o *traditor* (= que en la persecución había «entregado» los libros sagrados a los paganos), pretextando que con ello era inválida la consagración. El sínodo llegó a designar un antiobispo. El ejemplo hizo escuela, y así se llegó a la mencionada difusión del cisma.

2. No todos los «donatistas» defendían las mismas ideas. Pero, prescindiendo de las fluctuaciones, su postura fundamental puede describirse así: la santidad de la Iglesia y la validez de los sacramentos, en especial la del orden, dependen de la integridad (ausencia de pecado) de quienes los administran. La ordenación administrada por sacerdotes pecadores no es ordenación. Poco a poco, los obispos donatistas aplicaron también estos principios al bautismo e implantaron la reiteración del bautismo (también hubo donatistas que rechazaron dicha reiteración). Se recluyeron, pues, en el estrecho círculo de los considerados como piadosos, perfectos y enteramente puros, y con ellos solos pretendieron formar la Iglesia católica.

3. Tampoco esta lucha se llevó a cabo con puras armas espirituales. Fue también una lucha de poder con muchos elementos humanos, demasiado humanos, de por medio, con intrigas y envidias, rivalidad de los númidas contra Cartago, de los africanos contra Roma. También el Estado (con ese estilo incongruente que caracteriza la política religiosa de Constantino y de Constancio) aplicó medios violentos (exilio) contra los

donatistas; éstos, en cambio, aceptaron (bastante ilógicamente) el apoyo que les brindó el emperador Juliano; hasta llegaron a emplear contra los católicos sus propias tropas de choque, social y religiosamente radicales, formadas por campesinos descontentos (circumceliones). Hubo ásperas discusiones; los escritores eclesiásticos de la época nos dan cuenta de amenazas de toda clase, incluso de homicidios y mutilaciones.

Pero ni la intervención del poder imperial, ni los esfuerzos de los obispos de Roma, ni la réplica teológica del obispo Optato de Mileve desde el año 365 († hacia el 399), ni toda una serie de sínodos pudieron superar el cisma. Únicamente las divisiones internas del grupo y la reacción teológica y pastoral de los católicos, más sistemática en tiempos de Agustín (desde el año 393; muchos sínodos de obispos católicos), fueron preparando la derrota. Tras una entrevista sobre religión celebrada en Cartago en el año 411 (286 obispos católicos, 279 donatistas), intervino enérgicamente el poder estatal. El fin lo puso la irrupción de los vándalos (429).

Un donatista de tendencia moderada, Ticonio, fue el primero que calificó a la Iglesia grande como obra del diablo = Babilonia.

4. En esta lucha con los donatistas sucedió que Agustín cambió de idea sobre el modo de combatir la herejía. El conocía bien las dificultades para llegar a la posesión de la verdad (cf. § 30) y durante largo tiempo quiso emplear únicamente la confrontación intelectual. Cuando llegó a ser obispo de Hipona, también él tuvo que enfrentarse con un pastor competidor; no pensó en utilizar su fuerza. Pero entonces vio claramente que lo que estaba en juego era un valor inalienable. Los donatistas amenazaban el bien supremo, la unidad de la Iglesia; traían el peor de los males, la escisión real de la Iglesia. Y esta escisión *debía* ser evitada. Agustín comenzó enviando una carta conciliadora, para llegar a un coloquio fraterno con su colega episcopal. Pero como la parte contraria se evadió hacia un relativismo erróneo, afirmando que, en definitiva, era indiferente en qué partido se era cristiano, cuando, además, amenazó con la violencia y puso en práctica sus palabras, entonces comprendió que tenía razón el amargo *compelle intrare* (Lc 14,23). No obstante, los obispos católicos, todavía durante la mencionada entrevista del año 411, se ofrecieron en una carta de Agustín a renunciar eventualmente a sus sedes episcopales para asegurar la paz: «la dignidad episcopal no debía obstaculizar la unidad de los miembros de Cristo». Aquí se advierte un grandioso impulso de espíritu pastoral, pronto a amar y servir, modelo de coloquio entre hermanos cristianos separados.

5. Otro movimiento de piedad excesiva (= entusiasta), que igualmente exigía una ascética rigurosa y la fomentaba sobre todo en asambleas *privadas,* se originó en España con Prisciliano, un seglar culto y rico (más tarde obispo de Avila).

Estos movimientos ascéticos que se tornan heréticos no deben ser considerados aisladamente, pues de lo contrario pueden resultar antinaturales para nuestra mentalidad. Son, a pesar de todo, el reflejo herético de grandiosas tentativas ascéticas dentro de la Iglesia ortodoxa, que además, al menos en parte, nos parecen bastante extraños: los estilitas (anacoretas), el ayuno continuo de los ermitaños, especialmente en el desierto egipcio. Sólo la vida cenobítica ordenada por una regla (§ 32) acrisoló estos impulsos violentos, haciendo accesible a muchos, no sólo a unos pocos, la imitación de Cristo en la cruz y en la penitencia.

Una sobrevaloración muy diferente de la ascética, pero que al principio fue completamente natural en la Iglesia, la encontraremos en el pelagianismo.

Los apologetas se habían servido de la filosofía estoica, entre otras, para explicar la doctrina de la acción moral del hombre, como antes para dilucidar el problema del conocimiento de Dios. Pero la formulación científica no les había impedido fundamentar la vida cristiana en la gracia. Habían evitado el peligro de fundar la vida cristiana sobre una base natural en vez de sobrenatural.

6. El monje Pelagio († hacia el 418), oriundo de Britania, sostuvo unas ideas que parecían favorecer una sobrevaloración de las fuerzas morales naturales en el proceso salvífico. Pero fueron sus discípulos, especialmente Juliano, obispo de Eclano, cerca de Benevento, quienes las desarrollaron hasta construir el pelagianismo propiamente dicho. Basta considerar las formulaciones abstractas de este sistema en sí mismas y en sus consecuencias prácticas, lógicamente deducibles, para ver que ya no se trata de religión cristiana, sino de naturalismo; sostiene, en efecto, que la naturaleza del hombre, tal cual es, es capaz por su propio conocimiento y especialmente por su libre voluntad de evitar el pecado y hacer méritos para el cielo.

Con semejante doctrina se ponía en tela de juicio tanto la necesidad de la gracia como la necesidad de la redención y, en consecuencia, la revelación cristiana en general[25].

Supuesto básico de esta doctrina era el concepto de que el pecado de nuestros primeros padres, incluidos sus efectos, fue asunto meramente personal, no quedando por ello debilitada en absoluto la naturaleza humana.

Pelagio, personalmente, fue un hombre lleno de fervor; Agustín lo llama *vir sanctus*. Desde Roma, huyendo de los devastadores visigodos, llegó con su discípulo Celestino a Cartago en el año 410. En el 416, la doctrina que llevaba su nombre fue condenada por dos sínodos africanos

---

[25] Cuando en Pelagio la gracia aparece como auxilio útil (no necesario) para el nombre, se entiende como algo sorprendentemente exterior, no interiormente transformante, más bien en el sentido que luego se denominará nominalista.

(Inocencio dio su aprobación desde Roma el año 417; Agustín: *Roma locuta, causa finita)* y luego otra vez en el sínodo general del año 418 en Cartago y del año 431 en Éfeso. Mas la lucha en el Oriente se prolongó hasta el año 450 aproximadamente. Allí Nestorio apoyó a Pelagio (que se había trasladado a Palestina) y su doctrina fue incluso reconocida por sínodos locales. También Juliano se trasladó a Oriente, cuando el emperador Honorio desterró a los pelagianos de Italia.

El pelagianismo fue reemplazado por el llamado *semipelagianismo,* que sostenía que la gracia sí es necesaria, pero no para el comienzo de la conversión, y que tampoco es menester una gracia particular para la perseverancia final. (Paladines de esta doctrina fueron ante todo los monjes de Marsella; de ahí la denominación de «controversia marsellesa»).

La lucha duró hasta finales del siglo VI (la condena tuvo lugar el año 529, en Orange). El gran oponente del pelagianismo fue el *doctor gratiae,* san Agustín.

§ 30. *LOS GRANDES PADRES DE LA IGLESIA LATINA*

I. AMBROSIO

1. Ambrosio (n. el año 339 en Tréveris) pervive en la tradición casi exclusivamente como uno de los cuatro grandes Padres de la Iglesia latina. Su carácter espiritual es, efectivamente, la base de toda su obra. Pero su importancia traspasa los límites de la esfera teológica, descollando también en la concreta estructuración eclesiástica y político-eclesiástica de su tiempo. Para esta tarea estaba él preparado tanto por su ascendencia (hijo del prefecto galo de Tréveris) como por su educación (en Roma) y por su carrera como alto funcionario del Estado. Aún joven, siendo gobernador de las provincias septentrionales de Italia, sin estar todavía bautizado, fue elegido inopinadamente obispo de Milán, la ciudad de su residencia (374).

Fue una de las figuras clave de su tiempo, una personalidad eminentemente occidental en aquellos decenios del despertar general de la teología en Occidente, donde también sus contemporáneos más jóvenes, Jerónimo y Agustín, con sus personales interpretaciones y refundiciones de la teología oriental, estaban tratando de superar el retraso intelectual y asegurar definitivamente el patrimonio de fe ya definido. Fueron también los decisivos años en que bajo el emperador Teodosio, en el Concilio de Constantinopla (381), se determinó que el imperio fuera exclusivamente cristiano (sin paganismo) y que la Iglesia imperial fuera unitariamente «ortodoxa» por la aceptación *general* del símbolo niceno.

2. A pesar de los decretos sinodales, los obispos arrianos y arrianizantes conservaron sus sedes episcopales bajo el emperador Valentiniano y Graciano. También Augencio, predecesor de Ambrosio,

había sido arriano, y el clero estaba de su parte. Ambrosio logró vencer el arrianismo y hacer que el clero se le uniera de por vida.

El Occidente, bastante aislado del Oriente, apenas tenía conocimiento de los supuestos teológicos del Niceno o, respectivamente, del arrianismo (y sus intrincadas ramificaciones). Fue primero Hilario de Poitiers, después de haber pagado su fidelidad al Niceno con el exilio a Oriente y haber podido allí penetrar en los controvertidos problemas teológicos, quien al regresar a su sede episcopal (360-361) trató de que el Occidente se ocupase de aquellos problemas. Lo iniciado por Hilario lo completó en pocos años Ambrosio con su propio esfuerzo, asombrosamente fecundo, pues no había estado previamente instruido en teología. Y lo consiguió sobre la base de la teología griega de un modo si no genial y creador, sí al menos original y adaptado a las características del Occidente, que no buscaba precisamente la especulación, sino ante todo la claridad y la firmeza: «Más vale temer que conocer los abismos de la divinidad».

Logró vencer la tenaz confusión teológico-dogmática vigente en Iliria e Italia, sostenida y fomentada en parte por la corte imperial de Occidente (¡la emperatriz-madre Justina!; véase más adelante), en parte por los obispos semiarrianos y en parte también por el arrianismo de los godos. Desde un principio comprendió la relación esencial entre doctrina o predicación de la doctrina e Iglesia. Vio que es en la rectitud de la profesión de fe —que la Iglesia anuncia— donde está el fundamento y la garantía de su autonomía. Y por eso siguió luchando a favor del Niceno (con su predicación y sus escritos), tanto en el campo teológico, por la pureza de la fe, como en el político-eclesiástico, por la independencia de la Iglesia de las intromisiones del poder estatal. Y así consiguió nada menos que la «reorganización de la Iglesia estatal sobre la base nicena» (Von Campenhausen, *Padres latinos).*

3. El centro de su trabajo episcopal fue la cura de almas por medio de la predicación. Sus sermones trataban preferentemente de explicar las Escrituras, en especial el Antiguo Testamento, al cual Ambrosio, sirviéndose del método alegórico, entonces nuevo en Occidente, le quitó por una parte su carácter escandaloso y por otra le hizo ganar nuevas profundidades.

Mas en los escritos de Ambrosio nos sorprende —¡poco antes de Agustín!— un profundo conocimiento de Pablo. Junto al rigor de la ley encontramos la misericordia del evangelio. Descubrimos una actitud religiosa global, arraigada en la conciencia y que exige una renuncia al pecado como penitencia interna. El interés, sin menoscabo de la elaboración teológica, está siempre orientado hacia los valores religiosos y prácticos. La expresión es clara y sobria. Y está avalada por una intensa actividad pastoral, admirada por el mismo Agustín, en los diversos ámbitos

ministeriales (especialmente en la instrucción de los catecúmenos), apoyada además en una vida de oración y ascesis.

4. Para el historiador interesado en la investigación de las causas de los acontecimientos, a una con los fenómenos de la crisis política por la supervivencia del Imperio romano occidental, que decididamente se agudizó con la migración de los pueblos, aflora el problema del todavía lejano nacimiento de la civilización occidental. Toda su historia, desde sus inicios, estará ensombrecida por la decisiva cuestión de cómo la Iglesia y el poder político habrán de «compartir» su dirección: con un claro distanciamiento del sistema oriental, en el que el emperador fue y sigue siendo el señor de los dos poderes.

a) Mucho antes de que los papas Gelasio y León I proclamasen, en el siglo siguiente, la separación de ambos poderes, ya fue Ambrosio, el defensor de la independencia de la Iglesia, quien anunció la autonomía de cada uno de los dos poderes en el campo respectivo. En todo lo que atañe a la religión, en asuntos de fe y de constitución eclesiástica es el obispo, con su confianza puesta en Dios, el único que tiene competencia directa y, llegado el caso, debe «ofrecer resistencia», esto es, negar al emperador los medios de la gracia, separándolo de la Iglesia. La Iglesia debe ser independiente. «El emperador está en la Iglesia, no sobre ella». Pero lo más importante es que en estas expresiones y decisiones (¡tan numerosas!) quien habla, en el fondo, es siempre el sacerdote. Cuando Ambrosio tiene que plantear ciertas exigencias que por su naturaleza tocan directamente la esfera política, éstas nunca están motivadas por el ansia de poder; Ambrosio, que en el fondo es sensible a la idea del Estado o Imperio romano, jamás piensa en humillar a quienes ostentan el poder estatal o en someterlos a su propia esfera del poder eclesiástico, y muchísimo menos en querer triunfar sobre ellos. Muy al contrario, Ambrosio es tal vez la representación más pura y fiel que conocemos de una relación equilibrada y efectiva entre ambos poderes; es plenamente sensible a la independencia del poder estatal, que para él es no sólo evidente, sino una necesidad para el justo orden del mundo. Pero este poder tiene un límite: la revelación, la verdad de la fe cristiana y la Iglesia.

b) En los múltiples e importantes conflictos con la corte, la emperatriz-madre, el consejo imperial y el mismo emperador fue un táctico extremadamente hábil y refinado, decidido a todo, pero pensando y obrando siempre como sacerdote y pastor. En este sentido, negó al paganismo el reconocimiento oficial por parte del Estado cristiano (la reconstrucción del altar de la diosa Roma en el Senado, los sacrificios correspondientes, el mantenimiento del apoyo financiero público para los colegios de sacerdotes paganos), escamoteando la solicitud magistralmente sopesada, pero

profundamente escéptica[26], del retórico Símaco; se opuso a la entrega de su iglesia al obispo antiniceno propuesto por la corte, y eso aunque un edicto imperial hubiera salido en defensa de los semiarrianos *(homoiousiani)* y hubiera amenazado de muerte a sus adversarios por delito de lesa majestad; organizó formalmente la oposición (que se estaba convirtiendo en motín) de los fieles reunidos en la iglesia; mediante una alocución pública en el templo ante la comunidad reunida obligó al emperador Teodosio a revocar el decreto de reconstrucción de la sinagoga, incendiada por unos monjes fanáticos. En el mismo sentido, después de la cruel matanza de Tesalónica (390), sin viso ninguno de pronunciamiento despiadado, escribió a Teodosio comunicándole claramente la amenaza de excomunión, lo que el mismo Teodosio interpretó como una seria advertencia del sacerdote y pastor; así, Teodosio vino a la Iglesia sin ornamentos imperiales y confesó su culpa ante la asamblea, distinguiendo luego a Ambrosio con su amistad, hasta la muerte.

5. Como ya hemos indicado, Ambrosio piensa teológicamente, siendo su punto de partida específico la Iglesia y, en ella, su carácter sacramental. Su concepto de la misa como sacrificio místico es profundísimo y orientador. Y él fue además quien descubrió la fuerza inherente a la oración cantada por toda la comunidad en la iglesia. También aquí recogió la herencia del Oriente, enriqueciendo el patrimonio y regalando a sus creyentes con nuevos himnos, que no solamente conmovieron a Agustín[27], sino que aún hoy nos edifican a nosotros.

Finalmente, ese obispo figura también entre los grandes modelos de la Iglesia por haber sido un padre de los pobres, como habrían de serlo después, y cada vez más, los obispos durante la época de la invasión de los bárbaros: los pobres son el tesoro de la Iglesia, la cual, a su vez, puede ser totalmente pobre.

II. AGUSTIN

1. El Imperio romano se había convertido en el marco del desarrollo y robustecimiento de la Iglesia (los cristianos veían en esta coincidencia la ejecución de un plan divino). Bajo la protección del Imperio romano, la Iglesia había comenzado a plasmar la nueva vida cristiana. En el momento

[26] «¡Qué más dan las razones con las que tratamos de investigar la verdad! ¡Puede que no sólo exista un camino para alcanzar el gran misterio!».

[27] Agustín en sus *Confesiones:* «No hacía mucho tiempo que la Iglesia milanesa había comenzado a celebrar los oficios divinos de esta forma consoladora y edificante, de modo que las voces unidas en el canto en santo fervor unían también los corazones de los hermanos... Por entonces estaba ordenado que los himnos y los salmos se cantasen al modo oriental...» (9,7). En 9,12 cita dos estrofas «que cantó tu Ambrosio» y que le proporcionaron consuelo en la tumba de su madre.

en que la parte occidental del Imperio comenzó a tambalearse ante el asalto de los pueblos germánicos y el ocaso de la civilización antigua entró en su fase aguda (§ 32), Dios concedió a su Iglesia un hombre que compendiaba en sí: 1) todo el trabajo realizado en la Iglesia hasta entonces, 2) toda la antigua civilización greco-romana, y que 3) la unificó e incrementó con su eminente y creadora personalidad y santidad, de forma que esta riqueza fue capaz de guiar y regular la formación espiritual y política del nuevo mundo medieval que se avecinaba: Aurelio Agustín.

2. La imponente obra de Agustín se debe ante todo a la poderosa plenitud y creativa profundidad de sus *conocimientos* espirituales, que lo sitúan al lado de Platón, y al mismo tiempo a su relevante personalidad, caracterizado y fecundado todo ello por una extraordinaria fuerza religiosa. La religiosidad de Agustín era inusitadamente amplia, y se vio realizada e iluminada por la fe cristiana. En su figura hay algo infinitamente atractivo, íntimamente conmovedor, que en nada ha disminuido con el paso de los siglos. Nos hallamos ante un genio como la historia raras veces ha conocido y, a la par, ante un heroico luchador. Por él sabemos de experiencias singulares, que agitan, iluminan y regeneran, de auténticas revoluciones espirituales, religiosas y morales en el verdadero sentido de la palabra. Agustín se hizo cristiano a través de un largo y misterioso proceso, unas veces vistoso y ufano, muchas otras fatigoso y hasta atormentador, en el cual —según sus propias palabras— Dios le buscaba y acabó por atraparlo. Durante un tiempo se abatió sobre él la duda, casi una verdadera desesperación de poder hallar la verdad. La búsqueda apasionada de lo verdadero, la heroica lucha de su voluntad, la experiencia del fracaso moral y de la angustia por el pecado y, finalmente, el feliz refugio en la gracia de Dios, que se transformó en una adoración pletórica de ideas[28], casi inagotable, demuestran una inconcebible riqueza de valores espirituales, más exactamente religiosos y, en definitiva, cristianos. Recorrió, paladeó y sufrió todas las alturas y bajezas de la humanidad, toda su miseria, pero también la dicha de la ciencia universal y de la actividad creadora. Consecuencia de esta búsqueda fue su gran humildad, que le hacía decir a los maniqueos: «Que se irriten contra vosotros aquellos que no han experimentado lo difícil que es hallar la verdad»[29]. Una adecuada caracterización de su íntima profundidad se encuentra en sus propias palabras, más frecuentemente citadas que comprendidas, que constituyen no sólo el comienzo, sino el manantial del cual brota el sobrecogedor arrebato de sus *Confesiones* (como reflejo de su evolución): «Intranquilo está nuestro corazón, oh Dios, hasta que descanse en *ti*». Agustín fue «una

---

[28] Este rasgo lo distingue específicamente del mayor maestro de la adoración en la historia de la Iglesia, Francisco de Asís (§ 57).

[29] Su respeto a la verdad está estrechamente relacionado con su concepto de la gracia: Dios la da gratis.

de las almas más religiosas que jamás existieron». Toda su vida giró en torno a Dios. Mucho antes de que se diese cuenta, ya lo estaba buscando, una anticipación viviente de las insondables palabras de Pascal: «Tú no me buscarías si no me hubieras encontrado ya». Después de su conversión, Dios fue para él más cercano y más cierto que todo el mundo.

3. Agustín nació el año 354 en Tagaste, Numidia. Su padre era pagano; su madre, a quien veneramos como santa Mónica, era cristiana e hizo que el muchacho fuese admitido entre los catecúmenos. En sus años de estudiante llevó una vida bastante desenfrenada moralmente. Sus *Confesiones* están llenas del más amargo arrepentimiento de aquel tiempo. Después de terminar fuera sus estudios (se hizo maestro de retórica), comenzó su ya mencionada evolución interna, tan singularmente rica; el estudio le proporcionó toda la cultura de la época, que él pudo asimilar y elaborar creadoramente, dotado como estaba de altas prendas. La primera ocasión de profundizar su pensamiento se la brindó el *Hortensius,* un escrito filosófico de Cicerón. A los veinte años (desde el año 375), intranquilo y ansioso de verdad, se hizo «oyente» (el grado más bajo) de los maniqueos. Nueve años tardó en deshacerse de esta herejía; pero el maniqueísmo, para su bien, lo convirtió en escéptico. Su inseguridad interior se hizo cada vez mayor, sin dejar por eso de buscar incansablemente la verdad.

En el año 383 llegó a Milán como profesor de retórica. Allí habría de vivir el período más decisivo de su evolución. Antes los relatos de la Sagrada Escritura le habían parecido «cuentos de viejas», pero ahora, bajo la influencia de las homilías de san Ambrosio, la lectura de la Biblia se le tornó una gozosa costumbre. En esta época, el neoplatonismo, a menudo citado por Ambrosio, tuvo en él efectos relajantes. Entonces se le quedaron grabadas para siempre algunas actitudes anímicas y concepciones especulativas fundamentales. De aquí procede tanto su concepto de Dios (= *summum bonum)* como su religiosidad mística (contemplación de este supremo bien). El neoplatonismo descubrió a Agustín un nuevo mundo religioso suprasensible, una nueva esperanza de redención y comunión con Dios. Este terreno espiritual así preparado fue luego plenamente fecundado por las cartas de san Pablo. Agustín escuchó la llamada de la gracia y a la edad de treinta y tres años, en la noche de Pascua del año 387, se hizo bautizar con su hijo y un amigo de Ambrosio.

Antes de su viaje de regreso al África falleció en Ostia su madre, Mónica (noviembre del año 387). Siguieron luego tres años de soledad en sus posesiones de Tagaste, dedicados a la oración y al estudio; fueron los grandes ejercicios espirituales del santo antes de su heroico trabajo al servicio de la Iglesia. En el año 391 Agustín fue ordenado sacerdote y en el 395 consagrado obispo auxiliar de Hipona.

Siendo obispo (desde el año 396) vivió como un monje, junto con su clero. Ocupó su vida en toda suerte de actividades pastorales: la acción (actividad caritativa, vida de sacrificio personal), la palabra (predicación, catequesis para el clero y para el pueblo), sus obras literarias y la oración.

Murió en el año 430, mientras los vándalos asediaban su ciudad, cuando un nuevo tiempo, «la Edad Media», estaba a las puertas.

4. Los escritos de Agustín son filosóficos, filosófico-históricos, exegéticos, dogmáticos, polémicos, catequéticos y autobiográficos. Entre los últimos figuran: 1) sus famosas *Confesiones,* uno de los grandes libros de la literatura mundial, que ha ejercido enorme influencia en todos los tiempos hasta nuestros días; 2) sus *Retractationes,* una especie de mirada retrospectiva y autocrítica de sus numerosos escritos compuestos hasta el año 427.

Su libro de mayor influencia es ciertamente *La ciudad de Dios.* Va dirigido contra algunas acusaciones que consideraban el curso de la historia universal como refutación de las doctrinas cristianas o lo veían en desacuerdo con la bondad de Dios. Ofrece una genial filosofía de la historia, específicamente cristiana, que influyó de modo esencial en las ideas medievales, más aún, les dio propiamente su fundamento; se presenta como una apología frente las objeciones cristianas y paganas, valiéndose de las ideas de providencia, libre albedrío, eternidad y, sobre todo, de la voluntad inescrutable de Dios, y así explica el sentido del mal y del dolor en el curso de la historia. Hay dos *civitates,* una la de Dios, otra la del diablo. La ciudad de Dios es el poder *espiritual,* que a la luz de la revelación es el señor nato hasta del poder temporal aunque en este siglo le esté generalmente sometido; una obra divina, en cuyo cumplimiento trabaja la historia universal. Mediante la «ley eterna», el divino legislador establece misteriosamente el número de los elegidos a quienes pertenece la ciudad de Dios. La comunidad de los elegidos es la auténtica *civitas Dei,* la ciudad de Dios, ¡precisamente invisible! Por eso hasta el juicio del último día estas dos *civitates,* la de Dios y la del diablo, están entrelazadas. Y por eso, hasta aquel día, los justos no son siempre ni sencillamente identificables. Y esto es debido a que hay enemigos de la Iglesia que no son enemigos de Dios, sino que un día serán admitidos como hijos de Dios; y, al contrario, muchos que están sellados por el sacramento no se salvarán.

A los mencionados escritos hay que añadir además sus numerosos sermones y cartas; estas últimas raras veces tratan de asuntos personales; son más bien tratados filosófico-teológicos.

5. La *importancia teológica* de Agustín se basa principalmente en dos cosas: 1) fue el predicador del pecado y de la gracia (en contra del pelagianismo); 2) fue el heraldo de la Iglesia visible, jerárquicamente

estructurada, como única mediadora de la salvación[30], y de su santidad objetiva (contra el donatismo, cf. § 29). También en la cristología se impuso la vasta fecundidad de Agustín por medio de las escrituras y su esclarecido concepto de la persona del redentor. Ya antes de Éfeso y de Calcedonia (§ 27) enseñó él la fe ortodoxa sobre la única persona de Cristo y sus dos naturalezas. Quizá hubiera podido ahogar en germen la difusión de las controversias cristológicas. Pero murió en vísperas del Concilio de Éfeso.

Primeramente Agustín tuvo su ascendencia espiritual en la filosofía estoica; después se nutrió intensamente, como ya se ha dicho, de Platón (neoplatonismo) y, en cuanto teólogo, del trabajo intelectual de los Padres griegos. La religión como *conocimiento* la encontramos en él casi de la misma forma (pero profundizada) que en los apologetas del siglo II. Pero a esto se añade, como carácter determinante, un doble aspecto: 1) tiene un contacto íntimo y originario con su Dios, principio de todo ser, intimidad que supera toda reflexión y toda fórmula; 2) personalmente experimenta en sí la fuerza del pecado, la necesidad de redención del hombre, la omnipotencia de la gracia; por eso coloca la teología paulina del pecado y de la gracia como punto céntrico de su pensamiento. *Ambas corrientes teológicas, reunidas en Agustín, dominaron la Edad Media.*

6. Agustín es una de las máximas encarnaciones del pensamiento cristiano, de la síntesis cristiana; no sólo por la gran plenitud de su espíritu, interesado creadoramente en todos los problemas; no sólo porque él representaba la especulación y la mística, sino principalmente por la unión en él de una piedad personalísima (¡la piedad de una mente tan genial y poderosa!) con la fidelidad a la Iglesia. Experimentó en sí mismo como pocos la vivencia religiosa y, sin embargo, también anunció intelectualmente, abriendo caminos científicos, la objetividad de la Iglesia sacramental. En él tenemos un insigne modelo de la síntesis cristiano-católica entre conmoción personal y subjetiva y aceptación de valores objetivos: nada tiene valor si tras él no está el hombre interior; pero éste no es la medida de sí mismo y de las cosas, sino que frente a él está indefectiblemente la *única* Iglesia, institución de gracia, fundada por Jesús. El convencimiento individual, decisivo, está complementado con la igualmente indispensable formación de la conciencia en la revelación objetiva, con la comunidad de fe sacramental y eclesial. Con ingente poder intelectual, iluminado por la gracia, Agustín sostuvo en sí mismo y

---

[30] Pero en tiempos difíciles también puede suceder que la providencia permita que sean excomulgados los inocentes. Estos pueden hallar su salvación fuera de la Iglesia; aunque a pesar de toda su buena voluntad no puedan reingresar, pueden hasta su muerte defender y confesar la fe católica. El Padre los escucha en lo escondido.

proclamó la tensión entre estos dos polos, vitalmente imprescindibles[31]. La carencia de este poder intelectual contagioso y avasallador convirtió más tarde a Lutero en hereje.

III. JERONIMO

1. También Jerónimo (entre los años 345-420), nacido de familia cristiana en Estridón (Dalmacia) y bautizado relativamente joven, es uno de los cuatro grandes Padres de la Iglesia latina. Se convirtió de la actividad secular a la religiosa y en Aquileya abrazó una especie de vida monástica en comunidad con algunos amigos. Nunca se cansó de alabar la ascética, que él practicó durante muchos años, y la virginidad, por la que entusiasmó a muchos. Había conocido la vida monástica en Tréveris, donde Atanasio compuso su *Vida de san Antonio.* Con su propaganda literaria dio a conocer el verdadero ideal monástico en Occidente. Sus homilías y sus instrucciones privadas e íntimas en el convento de Belén, su ardiente amor a Cristo y su sencilla fidelidad a la Iglesia romana y sobre todo los servicios, jamás bien ponderados, que este filólogo (dominaba también el griego y el hebreo) prestó a la Iglesia, dotándola de un texto más puro de la Sagrada Escritura, del Antiguo y del Nuevo Testamento[32], junto con una gran cantidad de comentarios de los libros sagrados, son otros de sus muchos y extraordinarios títulos honoríficos.

2. Pero frente a estos méritos presenta también un carácter impregnado de excesivas debilidades humanas, fogoso, fácilmente irritable, que perseguía a sus adversarios con malvada y mordaz ironía y hasta con odio, que no podía vencer su ilimitada vanidad. En resumen, su carácter no corresponde precisamente a la idea que generalmente se tiene de un santo.

No obstante, vive como un monje e incluso durante casi dos años como un ermitaño (en el desierto de Chalcis, cerca de Alepo). Hay que tener presente que este «monacato» no significaba pobreza ni auténtica sujeción a la obediencia. Más importante es el hecho de que su aspiración ascética personal rara vez es unitaria e interiormente nunca es libre del todo. Según sus palabras, fue el «miedo al infierno» el que le llevó allí, a la soledad, donde no llegó a librarse de la nostalgia de la vida y del ambiente

---

[31] Esta síntesis, naturalmente, no es una armonización llana y sencilla. También esta llena de tensiones. Especialmente ciertas formulaciones extremas de la última época de Agustín hacen difícil, por no decir imposible, su inserción lineal en el conjunto del sistema. Cf., por ejemplo, sus ideas referentes a la *massa damnata* y a la predestinación absoluta, que él admite, aunque manteniendo también el libre albedrío.

[32] Es interesante la naturalidad con que Jerónimo describe las considerables dificultades que tuvo que vencer cuando decidió estudiar seriamente el hebreo.

refinado de la gran ciudad, Roma[33], y de su «ardiente deseo». No obstante, resistió.

3. El verdadero rasgo que caracteriza toda su vida es su incesante aspiración a la cultura. También en su «monacato» lo que realmente le importó fue que su piadoso retiro le proporcionase sosiego y amparo bastante para sus estudios. Es un apasionado amigo y coleccionador de libros; siempre tiene consigo su biblioteca, que constantemente aumenta a su propia costa y a la ajena, tanto en la vivienda de su amigo de Aquileya como en la gruta del desierto en sus tiempos de ermitaño, igual en Roma, siendo influyente secretario privado del papa Dámaso, que en Belén de Palestina, al ejercer de superior de su monasterio. Es un constante deseo de cultura que le impulsa al intercambio de ideas por vía oral o escrita con amigos y amigas, lo que al fin se traduce en una vasta correspondencia: rasgos ambos verdaderamente «humanistas». Forman parte del cuadro típico de su vida[34] pequeños y grandes círculos de nobles damas, a quienes él entusiasma por la ascética y la vida claustral, que le escuchan y admiran, que se interesan por su trabajo.

Jerónimo vivió hondamente el problema humanista de «cultura mundana y ansias de perfección cristiana» y lo describió (por ejemplo, en su diálogo en sueños con Dios, en el que se le tilda de «ciceroniano»); esta tensión jamás logró superarla enteramente.

4. Cuán egoísta fue su interés por la formación teológica, a la que dedicó tan ingente trabajo, nos lo demuestra su postura respecto a la controversia arriana. Y se *trataba* de un problema de importancia vital para la Iglesia. Pero Jerónimo era un tipo adogmático. Las fórmulas teológicas le parecían más bien sutilezas griegas o pleitos de monjes.

Y esto se demostró igualmente en el tiempo que pasó en Constantinopla; eran los años decisivos de la victoria del Niceno (379-382). Por lo demás, en las posteriores controversias cristológicas jamás adoptó una posición clara[35]. (Deberemos recordar esto cuando más tarde hablemos del «adogmatismo» de Erasmo; Jerónimo fue su patrón protector).

En cambio, fue muy significativo y de gran importancia para el futuro su concepto de la Iglesia. Lo entendió con Roma como centro, pero haciendo insistencia en el punto de partida, la sucesión apostólica, en la cual el ministerio y el sacramento tienen tal consistencia que por principio es imposible una escisión.

---

[33] Si su crítica es exacta, la situación media de la sociedad cristiana debió de ser poco edificante.

[34] ¡Es sorprendente la intensidad con que los mismos rasgos de vida común ascética y erudita volverían a aparecer en ciertos monjes rigurosos y humanistas del siglo XVI! Cf., por ejemplo, los justinianos (véase t. *2, Reforma católica).*

[35] Como simpático complemento de esto hemos de recordar su distinción entre error y errante (herejía y hereje; cf. § 15,11).

5. Hablando de Jerónimo, siempre hay que aludir a su trabajo bíblico. La fuente y el modelo de su quehacer científico sobre la Escritura, que él quería traducir a los latinos desde la «verdad» hebraica y griega, fue sobre todo Orígenes. Jerónimo, de hecho, renovó la Biblia latina y aclaró de raíz la confusión existente. Desde entonces leemos el texto en la forma por él elaborada, la *Vulgata*.

También comentó gran parte de los libros de la Escritura. Basándose en la verdad histórica y, consiguientemente, en el sentido literal, quiso destacar su contenido espiritual. Por eso combatió después tan duramente a su venerado modelo Orígenes, por causa de su alegorismo. A Jerónimo lo único que verdaderamente le importaba era el texto correcto. Su interpretación deja bastante que desear (y no sólo por la inaudita rapidez de su trabajo, lo que por fuerza tenía que acarrear errores por inadvertencia).
El hecho mismo de las traducciones implica un importante problema con respecto a la conservación pura de la revelación. Se advierte especialmente en el paso del griego a una lengua de espíritu tan radicalmente diferente como el latín. Este problema, de tanto alcance para la historia de la Iglesia, con el que ya hemos tropezado en otro contexto (§ 25,7), se puede ejemplificar en la traducción de una palabra como *«metanoeite* = cambiad de pensar» con *«poenitentiam agite* = haced penitencia» (Mt 3,2; 4,17).

§ 31. *LOS POBRES Y EL CULTO LITURGICO*

1. La libertad de la Iglesia, su creciente influencia en el Estado y en la vida pública y el rápido crecimiento de la importancia social de los obispos hacían ahora posible la ampliación de los cuidados caritativos (§ 19) y su práctica regular. Los bienes de la Iglesia eran en parte bienes de los pobres. Tanto los seglares como el clero debían entregar para los pobres lo que no necesitasen para vivir. También ahora el centro de la *caritas* era el obispo, el cual, como nos informa, por ejemplo, Basilio de Cesarea[36], dirigía múltiples actividades asistenciales. La desigualdad económica seguía considerándose cosa obvia, pero con un significado más hondo: se veía como consecuencia del pecado (¡Agustín!), y de diversos modos se trataba de suavizar sus asperezas.

Partiendo de esta postura, la Iglesia no suprimió de golpe, por ejemplo, la esclavitud. La predicación de Jesús no se había dirigido en absoluto hacia un comunismo económico. Ahora bien: los esclavos dejaron de ser considerados como cosas. Su alma inmortal, redimida por Jesús, tenía el mismo valor que la de su señor, y la ley del amor, de la justicia y de la mansedumbre también imponía al señor deberes para con sus subordi-

---

[36] A las puertas de su ciudad episcopal construyó un hospital, donde él mismo practicó el cuidado de los enfermos.

nados. El trabajo y el oficio o profesión fueron generalmente ennoblecidos y apoyados por la fe de que también eran un medio para conseguir la perfección cristiana.

Así como la caridad de la Iglesia de Roma ya había sido célebre en los primeros tiempos del cristianismo, también allí se organizó muy pronto y sistemáticamente la ayuda a los menesterosos (listas de pobres). En la época de san Juan Crisóstomo, la Iglesia de Antioquía tenía que cuidar de unos 10.000 pobres y la de Constantinopla de 7.700. A esto se añadía el cuidado de los expósitos, de los que se hallaban en peligro moral, de los perseguidos (derecho de asilo en las iglesias), de los prisioneros (también rescate, especialmente durante la invasión de los bárbaros). Se fundaron (primeramente en Oriente) albergues de forasteros y hospitales (por lo que los paganos envidiaban a los cristianos: el emperador Juliano). Así fue apareciendo poco a poco (junto con la construcción de iglesias) el verdadero rostro de la ciudad cristiana.

El estado floreciente de la vida religiosa se manifestó plenamente en los grandes santos teólogos del siglo IV, en los mártires bajo el reinado de Juliano, en Persia (donde en el año 342 Shahpur II emprendió una sangrienta persecución en la que, al parecer, perecieron 16.000 cristianos, entre ellos casi todos los obispos) y en el florecimiento del monacato (§ 32).

2. Estas breves indicaciones hacen necesaria una reflexión general. Como suele suceder entre los hombres, tampoco entonces se alcanzó plenamente ni en todas partes el ideal cristiano (del que en tantas cosas quedó deudor incluso el cristianismo primitivo). Con el rápido crecimiento del número de los cristianos tampoco se podía evitar que la cristianización resultase excesivamente superficial, sin llegar a ser una sincera conversión. Frecuentemente encontramos quejas (muy insistentes en Orígenes, muy ásperas en Jerónimo) contra este cristianismo aparente. Pero la figura y la vida de Jesús y los modelos de vida cristiana heroica de los tiempos antiguos (mártires, confesores), así como las nuevas formas de vida recoleta (ermitaños, monjes), hicieron que el ideal siguiera manteniéndose presente y efectivo en las conciencias. Es éste un fenómeno que encontraremos en todos los siglos de la historia de la Iglesia: la miseria moral del hombre reaparece una y otra vez, pero también lo decisivamente nuevo; la ley del amor y de la perfección establecida por la revelación (esto es, por Dios) constituye una fuerza indestructible e inagotable de edificación.

3. Una vez que la Iglesia quedó en libertad y como Iglesia del imperio, como Iglesia del augusto emperador, salió a la luz pública, también pudo desarrollarse el *culto divino cristiano,* cada vez con mayor grandiosidad. Aumentó la solemnidad exterior, sirviendo de modelo el ceremonial de la corte. Esto se hizo notar principalmente en la celebración

de la *misa.* A la gran plegaria eucarística de los primeros cristianos se añadieron progresivamente nuevas lecturas del Antiguo y del Nuevo Testamento y nuevas ceremonias sagradas, hasta el punto de resultar una liturgia impresionante. Entre las lecturas de la Escritura se cantaban salmos. Ambrosio fue el que introdujo este canto en Occidente, componiendo él mismo varios himnos, doce de los cuales han llegado hasta nosotros (cf. § 30). El texto de la misa aún no estaba del todo establecido; todavía el obispo (o el sacerdote) celebrante lo formulaba libremente, dentro de un cierto esquema. Este fue uno de los motivos de que las oraciones (especialmente el orden de las mismas) cambiasen de una iglesia a otra. De ahí que su configuración no se haya de entender en el sentido de una norma central, sino como conservación de una tradición cristiana asombrosamente unitaria en el Occidente o como expresión de un crecimiento unitario.

El crecimiento de las comunidades y de los locales de reunión hizo poco a poco necesaria la fijación tanto del orden como de los textos. Naturalmente, en los lugares de mayor importancia eclesial, en las sedes patriarcales, fue donde se tomaron las correspondientes disposiciones. En el ámbito de la liturgia griega, con sus múltiples diferencias (Alejandría, Antioquía, Bizancio), se desarrollaron liturgias particulares en Egipto y en Siria, usando la propia lengua nacional (y en parte con infiltraciones heréticas). Cuando el latín se impuso en Roma y en el norte de África, se constituyó en estos lugares un campo litúrgico propio, dentro del cual surgieron a su vez distintas peculiaridades (rito romano —de Roma ciudad—, galo, español antiguo, después el iro-céltico, galicano, milanés). Más tarde aún se impuso como norma para el Occidente la forma romano-africana (fuertemente influida por elementos germánicos a partir de los siglos VIII y IX).

Durante mucho tiempo se mantuvo la antigua costumbre judía según la cual los que oraban estaban de pie, tal como atestigua todavía hoy el canon de la misa, en el cual se pide por todos aquellos «que están de pie en torno» *(circum-stantes).*

Además de la liturgia dominical, a partir del año 350 aproximadamente, comienza a haber culto divino también en los días feriales[37]. Surge con ocasión de los días estacionales y las fiestas de los mártires, pero al principio no es celebrado por toda la comunidad. Por lo que parece, esta costumbre se originó primeramente en el norte de África: Agustín, por ejemplo, la recomienda para los tiempos de peligro. Sin embargo, la regla de los benedictinos, por ejemplo, demuestra (cap. 35) que en el siglo VI no existía todavía la costumbre de celebrar misa diariamente ni aun en los monasterios.

[37] Una práctica que se impuso antes en Occidente que en Oriente.

4. Al principio sólo había un altar en cada iglesia (como entre los griegos, que aún no conocen la misa privada). Hasta el siglo VI no hubo vestiduras litúrgicas especiales. A partir del siglo V aparece la tonsura. Entonces se hizo cada vez más urgente el problema de una regulación de las nuevas vocaciones, así como de todo el estilo de vida de los sacerdotes. Algunas veces se hacía el máximo hincapié en el trabajo manual para el propio mantenimiento, cosa que, con diverso significado, habría de desempeñar tan gran papel en el monacato benedictino. Pero también había, como en la Iglesia primitiva (1 Cor 9,13: «Quien sirve al altar, debe vivir del altar») ofrendas libres y limosnas en dinero (tanto en la liturgia como fuera de ella), que servían para la manutención del clero. En aquellas iglesias particulares (numerosas ya en el siglo IV; véase Agustín) en que había escuelas de catequistas también había una posibilidad, más o menos regular, de formación para los futuros sacerdotes.

La ordenación de obispos y sacerdotes estaba rodeada de una solemnidad especial; de esto dan testimonio las constituciones apostólicas (hacia el año 380) y los decretos de un Concilio de Cartago (398).

Se concedió mayor valor a la forma externa de la predicación. Maestros de predicación cristiana son los tres «capadocios», lo mismo que Crisóstomo, Ambrosio, Agustín y León I. En sus sermones se hace patente la herencia de la antigua cultura. Lo cual capacitó a estos hombres para extraer de la revelación un inagotable tesoro de pensamientos cristianos, de sentimientos, oraciones y consejos de diverso género, y darles una formulación válida. Aun cuando hoy algunas cosas referentes al método y a la exposición ya no nos interesan ni atraen, con todo aquellas lumbreras de la Iglesia, vistas en su conjunto, no han sido ni mucho menos superadas como anunciadores de la buena nueva.

Es importante observar este crecimiento y, con ello, la gran diferencia existente entre el culto cristiano primitivo (siglos I, II y aun el III) y el de la época posconstantiniana y preguntarse por sus causas. En el primer período urgía la necesidad de distanciarse del mundo pagano. Si en el trabajo eclesiástico de entonces, aparte del impulso de difundir la buena nueva, se puede admitir la existencia de una planificación, podemos afirmar que precisamente porque la Iglesia se centró sobre todo en su íntimo núcleo, por eso pudo vencer al paganismo, por su fuerza de irradiación. En el imperio pagano pudo a lo sumo cristianizar en parte algunas ideas centrales de validez universal, como vimos en la doctrina del *logos spermatikós. A* finales del siglo III, en el largo período de paz, los cristianos se hicieron más abiertos al mundo.

Cuando se alcanzó libertad externa para profesar la fe y reunirse y la afluencia a la Iglesia creció enormemente, se hizo posible y pedagógicamente aconsejable tomar en consideración conceptos y costumbres populares y símbolos religiosos muy difundidos y apropiárselos

dándoles una interpretación cristiana: para tal adaptación (§ 5) se abrieron nuevas posibilidades y nuevas tareas. Por cierto que con ello también surgían nuevos peligros de cosificación religiosa, especialmente de superstición, que no siempre se pudieron evitar.

5. Aumentaron las *fiestas* del Señor con la de la Ascensión (mencionada por vez primera en el año 325) y principalmente con la Natividad del Redentor (la celebración de esta fiesta el 25 de diciembre está atestiguada en Roma hacia el año 330).

a) El culto de los mártires pudo también ahora desarrollarse libremente, llegando a su máximo esplendor. Ya en tiempo de las persecuciones los obispos habían confeccionado listas de mártires y confesores; hacia fines del siglo IV comienza a aparecer el santoral cristiano. Posteriormente se añadió el culto a otras personas consideradas como santas, especialmente obispos. En Occidente, el primer día conocido es el de san Martín, obispo de Tours, muerto en el año 397.

b) Gran incremento experimentó el culto de la Virgen María, Madre de Dios. A esto contribuyó el progresivo movimiento ascético, que exaltaba la gloria de la virginidad, y el solemne decreto de Éfeso (contra Nestorio). La Madre de Dios es ensalzada en escritos, predicaciones y cantos. Como primera iglesia mariana se considera la de Éfeso, donde se celebró el Concilio del año 431; poco después fue consagrada en Roma la actual basílica de Santa María la Mayor, y a éstas siguieron en seguida muchas otras iglesias marianas, especialmente en Oriente.

c) Una manifestación especial de piedad fueron las *peregrinaciones* a las tumbas de los mártires (especialmente en Roma y también en Egipto) y a Palestina (la emperatriz Elena fue la primera peregrina; una célebre descripción de esta *peregrinatio* procede de Eteria [Egeria] de Aquitania en el año 383).

El motivo de las peregrinaciones piadosas desempeña en la historia del cristianismo un papel muy determinante, difícil de valorar. Jesús y sus apóstoles dieron ejemplo de esta forma de predicación ambulante; llevaban la buena nueva y buscaban a los hombres. Después de la liberación y ya en la Edad Media, al lado de este deambular ascético y misionero (misión iroescocesa y anglosajona; misión de ultramar), surgió algo completamente nuevo, que ya se puede atisbar en los viajes mencionados (Elena, Eteria): se buscaba lo santo en determinados lugares; así se configura la peregrinación en sentido medieval (§ 58).

6. Con la liberación de la Iglesia también se abrió libre camino para el arte figurativo cristiano. Se necesitaba iglesias grandes. Rápidamente se construyeron en gran número (mecenazgo de los emperadores; templos dedicados a los mártires, iglesias de peregrinación, más tarde fundación de monasterios). En ellas pudo desarrollarse la fuerza creadora del cristianismo en los más variados campos artísticos: arquitectura

(construcciones en forma de cruz griega, especialmente en Oriente, y basílicas en forma de cruz latina), arte del mosaico, tallas en marfil y en madera. Los temas principales de la ornamentación interior de las iglesias eran: el paraíso con los cuatro ríos (de la vida), el Buen Pastor y el cordero, la resurrección de Lázaro. También las tumbas (sarcófagos) presentaron fecundos trabajos.

El desarrollo del arte cristiano va estrechamente unido a la postura de la Iglesia frente a la cultura en general. Ahora se rechazan las tendencias rigoristas, predomina la afirmación de los conceptos antiguos, pero exentos del elemento sensual pecaminoso. Qué valor tenga el elemento puramente artístico de estos fenómenos en una perspectiva genuinamente eclesial (referente a la expansión del reino de Dios) es un problema complicado que no puede resolverse en pocas líneas. En todo caso, prescindiendo de representaciones particulares, es importante decir que la Iglesia anunciadora del evangelio dio al orden iluminado por la belleza una impronta nueva, constituyéndolo a la vez en marco de la buena nueva.

En la basílica cristiana, el lugar destinado al clero está separado del de los fieles por unas cancelas, que, sin embargo, no dividen el espacio y, evidentemente, hacen posible a todos la concelebración del único sacrificio. Para la lectura de la epístola y del evangelio hay pulpitos a propósito: los ambones.

§ 32. *EL MONACATO*

1. El siglo IV es también el siglo del monacato. Creación del Egipto cristiano, el monacato tuvo su primera floración general en Oriente. De allí pasó a Occidente, convirtiéndose también aquí en guía de su milenaria historia medieval. En Oriente mantuvo con mayor rigor su radical separación del mundo y raras veces intervino en el curso de la historia[38]. Pero también allí, o precisamente allí, como refugio genuino de la renuncia al mundo y centro de cultivo de la liturgia y el arte sacro, constituyó un hontanar de vida para toda la Iglesia cristiana.

2. Jesús había enseñado que sólo *una* cosa tiene valor para el hombre: lo que no muere (Mt 10,28; 16,26). Pablo había exhortado a su comunidad a no sobrecargarse con las cosas de este mundo, sino a utilizarlas como si no las utilizara (1 Cor 7,29-31). Con los candiles encendidos y los delantales ceñidos (Lc 12,35) debían los cristianos esperar la llegada del esposo. La renuncia al mundo, rasgo característico del cristianismo primitivo, fue luego debilitándose gradualmente en toda la cristiandad. Sin embargo, nunca dejó de estar vigente el espíritu de

[38] Sin embargo, los monjes participaron apasionadamente en las controversias doctrinales; véase, por ejemplo, el monofisismo y los iconoclastas (§ 39).

renuncia que exigía la doctrina fundamental del cristianismo y que en los primeros siglos celebró en los mártires su más importante victoria. Tanto la confesión de Pablo de que la ley del pecado vive en nuestros miembros (Rom 6,19), pero que él (Pablo) castiga su cuerpo (1 Cor 9,27), como su grito anhelante de quedar libre de este cuerpo de muerte (Rom 7,24), junto con la doctrina y la vida de Jesús, impulsaron cada vez más a mortificar el cuerpo y sus apetitos, esto es, a practicar la *ascética.* Ya hemos visto las exigencias rigoristas de algunos círculos gnósticos, de Montano, Tertuliano, Novaciano. Sus exageradas ideas les llevaron a actitudes contrarias a la Iglesia. Pero también en la Iglesia hubo siempre ascetas que por amor a Dios renunciaron al matrimonio, a los bienes, a la carne y al vino. Estos, no obstante, en los primeros siglos, continuaron ejerciendo su profesión en la vida civil.

3. Una importante cesura en esta evolución se produjo con la persecución de Decio. Algunos cristianos de Egipto, que ante la amenaza de muerte habían huido al desierto de la Tebaida, una vez pasado el peligro, permanecieron en aquella soledad, en la cual, siguiendo el ejemplo del Señor (Lc 4,1) como Pablo (Gál 1,17) y algunos profetas del Antiguo Testamento hasta Juan Bautista, habían podido experimentar la fuerza transformadora de la soledad con Dios: éste es el comienzo de la vida eremítica. De aquí nació, en el siglo IV, el monacato.

Cuando con la libertad de la Iglesia y las conversiones en masa comenzó a descender peligrosamente el nivel de la vida religiosa y moral de la cristiandad, cuando ya apenas había mártires, precisamente entonces recibió la Iglesia estos nuevos planteles de heroísmo cristiano, en los cuales, en medio de un mundo completamente distinto, aún podían seguir cultivándose los supremos ideales del cristianismo y los grados heroicos de las primitivas virtudes cristianas: el monacato es la continuación, circunscrita a un lugar, de la primitiva idea cristiana de la huida del mundo.

En el desierto, esta imitación de Jesús en la cruz y en la pobreza tuvo una impronta especial: múltiples dones de la gracia, los mismos que en los primeros tiempos contribuyeron a configurar el rostro de la Iglesia, una esperanza viva en la inminente llegada del reino de Dios y vocaciones proféticas de diversa índole buscaron aquí su forma adecuada y cobraron gran fuerza. Los eremitas vivían al margen de la Iglesia visible: desconectados durante mucho tiempo de los sacramentos y del ministerio sacerdotal, entregados sólo a la meditación de la palabra de Dios y a la penitencia. Pero para la comunión de los santos fueron un tesoro inagotable. Su palabra inspirada sirvió a muchos de apoyo, y su sacrificio y oración, de fuerza nutricia.

4. La primera figura históricamente constatable de un eremita cristiano es el egipcio Antonio († hacia el año 356). San Atanasio nos describió su vida. En sus últimos años se le unieron otros ascetas para

tomar de él consejo y dirección. Así surgieron orgánicamente los primeros impulsos para la vida en comunidad (cenobitismo) de estos ermitaños. «Una gran cantidad de hombres santos, que se concentran en lugares inhabitables, como en una especie de paraíso», así los define san Jerónimo, que también fue eremita durante algunos años.

a) El conocimiento de los peligros corporales y espirituales que entrañaba una vida eremítica tan irregular movió a Pacomio (igualmente en Egipto, f hacia el año 345) a reunir a los eremitas en una comunidad en el desierto. La vida en común hizo necesario un reglamento. Pacomio lo escribió, naciendo así la *primera regla monástica,* que sirvió de modelo para otras reglas posteriores.

El monacato de la Iglesia fue en su origen un movimiento de *laicos.* Sólo más tarde participaron en él también sacerdotes.

b) ¿Por qué surgió el monacato precisamente en Egipto? El clima y el terreno (desierto, soledad) eran ciertamente favorables. También pudo suceder que en Egipto, solar de una antiquísima cultura, los cristianos se hastiasen de aquella civilización tan refinada antes que en otras partes, lo que les indujo a huir del mundo. Pero todo eso es de una importancia secundaria. Para provocar semejante movimiento ha de intervenir un factor *positivo*[39]. Este podría muy bien cifrarse en la extraordinaria importancia que en Egipto revestía, desde hacía milenios, la expectativa del más allá. Esta actitud espiritual y religiosa básica, de la que tantas generaciones se habían nutrido, era altamente apropiada para albergar y hacer fructificar las vocaciones cristianas a una ascesis especial y a la perfección evangélica.

5. La vida religiosa comunitaria en la soledad pasó de Egipto a Palestina y Siria. Fue sobre todo Basilio el Grande quien mediante su actividad y sus reglas (que incluían el estudio y la cura de almas; renovación de la liturgia) aseguró su victoria definitiva en Oriente (especialmente en Asia Menor) frente al ascetismo libre y personal y la oposición de parte del clero.

La primera noticia del nuevo género de vida la trajo a Occidente san Atanasio, durante su exilio en Roma y Tréveris. También contribuyeron grandemente a su introducción en Occidente Jerónimo y Martín de Tours. En Tours se erigió el primer monasterio de Occidente, dos siglos antes de Benito; la regla de Martín no ha llegado hasta nosotros.

Las bases de la vida monástica fueron, y siguieron siendo durante siglos, el *trabajo manual* y la *oración;* pero al principio aún no se aspiraba a una espiritualidad superior, tal como la encontraremos después en los monasterios medievales de Occidente. No obstante, algunas personalidades

---

[39] También el Egipto pagano tuvo sus ermitaños, que servían a Serapis. Factores favorables fueron también las condiciones climáticas y la situación de la Tebaida al «margen» de la civilización, o sea, bastante alejada de ella para hallar la soledad, pero bastante cerca para conseguir abastecimientos y seguridad.

de espíritu elevado se sintieron, ya desde el primer momento, fuertemente atraídas por el monacato. Originariamente, la cura de almas directa no formó parte del ideal monástico. En Occidente sucedió lo mismo.

Mas también en este aspecto hubo de mostrar pronto su fuerza el carácter más activo del hombre occidental y, especialmente, el impulso misionero romano: con Gregorio I, los benedictinos comenzarían a salir de sus monasterios y a convertirse en grandes misioneros. De modos muy distintos, serían los monjes quienes cristianizarían los países europeos y la vida de sus habitantes en el ámbito de la Iglesia latina.

6. Benito de Nursia (hacia el 480-547) fue quien dio al monacato de Occidente organización estable. De su vida tenemos noticias tan inseguras que recientemente hasta se ha llegado a negar su existencia; esto lo decimos sólo a título de curiosidad. En todo caso, *una cosa* es evidente: la regla lleva su nombre. Esta obra maravillosamente equilibrada, de gran claridad y capacidad de adaptación, llena de mesura típicamente romana, es uno de los últimos grandes regalos que el genio romano hizo al incipiente mundo medieval. Cuando Benito fundó el monasterio de Monte Casino (529), que se convirtió en la cuna de la naciente *orden* benedictina, las olas de la invasión de los bárbaros ya habían bramado por todo el Occidente. Su monasterio y su regla fueron una expresión del establecimiento pacífico de los nuevos pueblos, entre los cuales ya podía comenzar la obra educadora de la Iglesia. Pero también, en cierto sentido, fueron *causa* de este establecimiento. La *stabilitas loci* ata a la tierra a los inquietos. La regulación de la jornada diaria establecida por Benito, que comienza con los tempranos maitines, se convirtió para los germanos en modelo de una actividad regular y, a la larga, constructiva.

La obra maestra de Benito, su regla, es un *código* de vida monacal que venció todas las otras reglas y costumbres conventuales, siendo hasta el siglo XIII la única regla vigente en Occidente. Benito se inspiró sobre todo en la Sagrada Escritura y en los santos Padres latinos; utilizó, además, ampliamente la regla de san Basilio[40]. Benito centró toda la vida de los monjes —*ora et labora*— en la celebración del culto divino. También él conocía los peligros e inconvenientes de la vida de los monjes que deambulaban libremente. Por eso añadió a los tres votos conocidos la obligación de no cambiar de monasterio *(stabilitas loci).* Todo el orden de la vida comunitaria descansa, no obstante la participación de los monjes en la administración, en la autoridad paternal *(paternitas)* del *abad;* éste es por entero el representante de Dios.

También aquí se les exigió a los monjes, junto con la oración, el trabajo manual. Tanto es así que, aunque la regla siempre dio cabida al

[40] La relación entre la regla de los benedictinos y la *Regula Magistri,* recientemente descubierta, aún no ha sido del todo aclarada científicamente.

trabajo intelectual, fue el principio del trabajo manual lo que dio al monacato la gran importancia histórica que alcanzó en la Edad Media. En efecto, este trabajo creó civilización en los terrenos hasta entonces no cultivados, centro de los cuales continuó siendo el monasterio. Necesariamente, esta actividad no se limitó a lo económico. Tuvo también efectos en el plano intelectual y político (además del religioso, naturalmente). Así, estos lugares de huida del mundo se convirtieron en centros de configuración del mundo para la Iglesia, el Estado y la ciencia.

7. El haber introducido directamente el trabajo *intelectual* en el programa de los monasterios se debe en gran parte al eminente cónsul *y* senador romano Casiodoro († hacia el año 583), secretario privado del arriano Teodorico. Quiso fundar en Roma una universidad cristiana (bajo el papa Agapito I). En sus posesiones de Calabria (el sur de Italia padeció relativamente poco las invasiones de los bárbaros) fundó monasterios, a los que encomendó como tarea especial el estudio y transcripción de manuscritos (y también miniaturas). A él sobre todo debemos la salvación de los tesoros culturales de la Antigüedad latina.

8. También el monacato es una impresionante expresión de la síntesis católica: la Iglesia *del mundo* crea el monacato que *huye del mundo.* En vez de afirmar unilateralmente que esto significa una disociación de la moralidad obligatoria por igual para todos los cristianos, tenemos buenas razones para subrayar la fecundidad de esta síntesis, que no sólo garantiza la posibilidad del máximo heroísmo, sino que lo promueve directamente, presentando con insistencia ante todos el ideal común de perfección cristiana como fin supremo.

a) ¡Cuán cargado de simbolismo estuvo también el momento de su aparición! La Iglesia era desde hacía poco Iglesia estatal y estaba llamada a colaborar en la configuración del mundo. Entonces, de su propia vida espiritual, don inamisible de Cristo en su fundación, brotó el monacato, en el que a través de los siglos se cultivarían los carismas de la Iglesia primitiva.

A pesar de la lasitud que también este centro acusaría a menudo en los tiempos siguientes, es inmensa la fuerza que el monacato en sus múltiples formas hizo afluir a la Iglesia universal y al mundo.

b) Con el monacato también apareció en la Iglesia un nuevo ideal que habría de alcanzar gran importancia en la Edad Media y que aún hoy es uno de los rasgos esenciales de la Iglesia católica: la alta estima de la virginidad. Partiendo de la idea de la pertenencia indivisa al Señor (1 Cor 7,34), la Iglesia tuvo desde el principio vírgenes consagradas a Dios, como atestiguan las actas de los mártires. El creciente culto de la Virgen, Madre

de Dios (Éfeso), elevó la dignidad de este estado[41]. Para el monacato occidental, tal como lo organizó Benito de Nursia, la castidad era un supuesto absolutamente evidente; así, mientras Benito insertó en su regla un capítulo propio sobre la pobreza y la obediencia, resaltando la importancia de ambos factores, especialmente el de la obediencia, en ninguna parte dijo nada en elogio de la virginidad.

§ 33. *INVASION DE LOS PUEBLOS GERMANICOS*

1. Con el nombre de «invasión de los pueblos germánicos» se entienden las irrupciones en el Imperio romano de las tribus establecidas al este del Rin y al norte del Danubio. Ordinariamente, la fecha de su comienzo se fija en el año 375; en ese año sufrieron los ostrogodos una aplastante derrota infligida por los hunos, viéndose obligados a abandonar sus lugares de asiento en el actual sur de Rusia. Para el Imperio romano termina la invasión de los bárbaros en el año 568, cuando los longo-bardos aparecen en la Italia septentrional.

Los pueblos germánicos de la época de las invasiones suelen subdividirse en:

1) Germanos orientales (godos, burgundios, vándalos, longobardos), que emigran en masa —desde el noroeste al sureste— y atravesando Macedonia, Grecia, Italia septentrional, Galia y España, penetran en el norte de África, ocupando finalmente toda Italia (ostrogodos; Teodorico en Rávena).

2) Germanos occidentales (los luego llamados alemanes o teutones), francos, bávaros, alamanes, turingios, anglos y sajones[42]. Estas tribus se desplazaron lentamente más allá de sus fronteras, pero sin perder contacto con sus tierras de origen, ocupando la Galia, Recia, el Nórico y además la Bretaña.

El avance de los germanos orientales sobre todo se efectuó en diversas oleadas de pueblos radicalmente diferentes, que de continuo se empujaban y hostilizaban entre sí, de modo que en brevísimo tiempo ciertos territorios se vieron repetidas veces invadidos, conquistados y saqueados por un pueblo diferente, teniendo que estar a su servicio[43].

---

[41] Sin duda, también en el Oriente rezumaron después influencias maniqueas; paralelamente a la alta estima en que se tenía al estado virginal, también se manifestó un cierto desprecio por el matrimonio.

[42] Recientemente se discute sobre la legitimidad de esta distinción entre germanos orientales y occidentales.

[43] Por ejemplo, Roma se vio amenazada en el transcurso del siglo V tres veces; en el año 410 la saquearon los visigodos de Alarico; en el año 451, el papa León I logró evitar el saqueo de los hunos; en el año 455 irrumpieron en la ciudad eterna los vándalos de Genserico.

2. Mientras el Imperio romano de Oriente —a pesar de ser el primer objetivo de los germanos— no fue apenas hollado por los invasores bárbaros (excepción hecha de la península balcánica, en el año 396), sino que además empujó a los germanos hacia el Occidente (sólo mucho más tarde llegaría a padecer una invasión que, por su parte, también superaría o destruiría el elemento griego hasta entonces predominante)[44], el Imperio romano de Occidente tuvo que aguantar toda su furia, quedando destruido (y con él y tras él, poco a poco, todo el mundo antiguo). Los germanos invasores, que por largo tiempo habían sido en buena parte, no sólo como mercenarios, sino también como comandantes del ejército y como empleados, los mejores sostenes del imperio (los jefes germánicos Estilicón, Arbogasto, Odoacro, verdaderos regentes frente a los últimos emperadores fantoches) y en un amplio proceso de infiltración habían comenzado a fundirse con los pueblos románicos, destruyeron la estructura de las provincias y la administración del imperio.

Después del año 476, cuando Odoacro depuso a Rómulo Augústulo, último emperador romano de Occidente, surgieron en el sur y suroeste de Europa reinos étnicos germánicos, primero dependientes nominalmente de Roma, luego cada vez más independientes.

3. A los romanos, habituados al orden unitario del imperio, aquellas masas de bárbaros que irrumpían en tropel les parecieron, y no sin razón, huestes de devastadores sin medida. En las ciudades conquistadas del Rin y de la Galia meridional los saqueos fueron continuos; los muertos se amontonaban a millares, incluso el asilo en las iglesias no siempre servía de protección. Las deportaciones y el mercado de esclavos, donde se vendían los prisioneros en pública subasta, estaban a la orden del día. La lucha destructora se desplazó desde las fronteras hacia el interior del imperio.

En resumen puede decirse que la «barbarie» fue extendiéndose progresivamente por el centro de Europa e Italia. Las continuas guerras debilitaron el orden y las costumbres. Decayó la vida espiritual, a lo que se añadió la extrema penuria material. Desgarradora suena la voz del papa Agatón y de su sínodo del año 687 (contra los monoteletas), que se lamenta de que no hay tiempo para aspiraciones culturales y que en la patria hace estragos diarios la furia de otros pueblos.

Sin embargo, la invasión de los bárbaros no trajo solamente la devastación. Ciertas descripciones, incluso las de Jerónimo (que por lo

---

La invasión de los pueblos germánicos es sólo una parte de un desplazamiento más amplio, que comprende más de dos mil años (mil años antes de Cristo [transmigración dórica] - mil años después de Cristo [últimos movimientos de los vikingos]).

[44] En los siglos VII y VIII irrumpieron los eslavos serbios y croatas; transitoriamente, el pueblo nómada asiático de los ávaros en los siglos VI y VII, y más tarde los búlgaros turcos en los siglos VIII y IX y los selyúcidas en el siglo XI.

demás también estigmatiza la poco heroica resistencia de Roma), son exageraciones unilaterales. Los príncipes y los pueblos arríanos no siempre persiguieron a los católicos.

Pero fue natural que las continuas migraciones dificultasen extraordinariamente el arraigamiento del mensaje cristiano. Aunque buena parte de la población autóctona permaneció en su patria, aquello que entonces podía llamarse pastoral ordinaria entró en un inmenso y general torbellino de cambios materiales, económicos, morales, religiosos y culturales y, tal como se ha dicho, tuvo que adaptarse rápidamente a las diferentes y sucesivas concepciones de la vida pública. Aunque hay que reconocer que algunos prudentes soberanos germánicos, como el arriano Teodorico, apoyaron a los obispos, también hay que admitir que las susodichas dificultades llegaron a poner en peligro hasta las raíces.

El efecto final más importante fue que se arruinó la antigua civilización ciudadana, que hacía tiempo estaba en vías de descomposición (ante todo, el cansancio de la vida, el descenso de la población). En este proceso de descomposición y reconstrucción, que duró siglos, Europa perdió gran parte de su carácter antiguo y adquirió un aspecto «medieval». Surgió el *Occidente.* En nuevas formas y con un concepto más sano de la vida, la seguridad y la esperanza hicieron frente al escepticismo. Desde un punto de vista meramente biológico, del siglo VIII en adelante se multiplicó tanto la descendencia que los terrenos incultos, que en la Antigüedad tardía habían ido extendiéndose sin cesar, pudieron en todas partes ser nuevamente roturados, ganando así nuevas tierras de labor.

4. En todas estas tormentas la Iglesia fue o siguió siendo la salvadora de la cultura y la consoladora de los pobres. Lo mismo que León Magno en Roma, así también san Severino, a finales del siglo V, y sin tener ningún cargo eclesiástico, fue el protector de la población autóctona de la región de la actual Salzburgo. Generalmente fueron los obispos los que hicieron esto. Conseguían y repartían grano y asistían a los abatidos.

A estos obispos que supieron permanecer en sus puestos hay que agradecer en gran parte el hecho de que la tarea de construcción religioso-eclesiástica realizada antes de la invasión pudiera, a pesar de todo, salvarse y conservarse en estos residuos embrionarios. Pero también es cierto que la posibilidad de desempeñar semejante función conservadora y salvadora se debió a que ellos mismos, gracias a la elevación del cristianismo a religión del Estado y a la aparición de la Iglesia imperial, con sus correspondientes privilegios, habían llegado a ser algo más que simples jefes *espirituales.* Habían trabado relaciones muy estrechas con el Estado y, en particular, se habían convertido en expertos ejecutores de la administración. El obispo era la primera personalidad de la *civitas,* de la parroquia, o sea, de la diócesis (una prueba: la liberación de un esclavo decretada por él en la asamblea de los fieles tenía fuerza de ley).

5. Desde el punto de vista religioso y eclesial, no obstante, el cuadro de la gran historia continuó llevando durante los siglos VI y VII la impronta del Imperio de Oriente. Y esto, especialmente, después de que Justiniano, combatiendo con los ostrogodos de Italia y con los vándalos del norte de África, hubo logrado otra vez, más o menos, la unidad del imperio. La vida de la Iglesia estatal bizantina, de la Iglesia siro-monofisita y de la Iglesia copta de Egipto superó ampliamente la vida de la Iglesia occidental en profundidad espiritual y religiosa (una causa específica: el florecimiento del monacato allí).

Esta fuerza religioso-eclesiástica quedó plasmada hasta hoy, y de forma impresionante, en las maravillosas iglesias de Rávena, en la «frontera» de la civilización greco-romana[45].

6. En Occidente la cultura fue salvada precisamente por los monjes. Los monjes no sólo guardaron los progresos de la antigua agricultura; también custodiaron los tesoros de la cultura clásica mediante la lectura y transcripción de preciosos códices. Sin esta actividad de los monasterios la humanidad se hubiera quedado en la mayor miseria espiritual. Pero de esta «custodia» lo primero que es preciso subrayar enérgicamente es su carácter no autónomo. Hacía siglos que en filosofía había ido disminuyendo la fuerza creadora del pensamiento; de ahí que en este tiempo, en general, se echase mano de los manuales y las traducciones (¡incluso a Agustín, en todo sobresaliente, le estaba cerrado el acceso a los originales griegos!). La consigna rezaba: «¡Copiar!, ¡copiar!, ¡copiar!» (Aubin).

A esta época pertenece también una serie de importantes transmisores de la cultura antigua al Occidente: Boecio (ajusticiado en el año 524 por presunta conjura contra los godos), traductor de Aristóteles e impugnador de los herejes; el docto Casiodoro, y (en Constantinopla) Prisciano, el gramático latino de la Edad Media (primera mitad del siglo VI).

Hacia el año 500 aparecen los escritos místicos neoplatónicos del Pseudo-Dionisio, falsamente considerado discípulo de los apóstoles (Hch 17,34), los cuales, traducidos al latín, se convirtieron más tarde en uno de los fundamentos de la teología occidental; su influencia es incalculable (Tomás de Aquino se remite con más frecuencia a este «Areopagita» que a cualquier otro autor).

7. La disminución del poder del emperador de Bizancio sobre el Occidente y la primera y deplorable escisión, derivada de las controversias monofisitas, entre la Iglesia occidental y oriental en los años 484-519 (el cisma acaciano) fueron favorables a la independencia del papado. Mientras

[45] Por ejemplo, San Vital (construcción de planta octogonal, con galería interna y tribunas) fue comenzada después del año 521 por Teodorico, y tras la conquista por los bizantinos, en el año 547, fue consagrada a san Vital, casi como señal del triunfo sobre los godos arrianos.

tanto hubo muchas dificultades que vencer. Los nuevos señores de Occidente eran arríanos en su totalidad. Existía una honda e íntima oposición entre ellos y los católicos romanos nativos, de modo que se hacía imposible una colaboración auténtica y duradera. El papa se encontraba entre dos fuerzas: Bizancio y los godos asentados en Italia (posteriormente los longobardos). Unos y otros amenazaban su existencia, tanto en el orden económico como en el político-eclesiástico. Su patriarcado occidental, tras haber sufrido amputaciones en el norte y en el sur de Italia (por el emperador León III, 717-741), quedó tan reducido que el papa corría el peligro de convertirse en un obispo territorial longo-bardo. No volvió a ser verdaderamente libre hasta que, como veremos, entabló relación con una familia y una casa real germanas, completamente independientes de Bizancio y que habían aceptado el cristianismo en su forma *católica:* los francos. Su rey, el cruel, ambicioso y ferocísimo Clodoveo, ya se había hecho bautizar en Reims por san Remigio junto con los grandes de su reino en un día de Navidad, hacia el año 496 (sólo veinte años después de la caída del último emperador romano, el año 476). A esto contribuyó su mujer, santa Clotilde, una princesa católica de Burgundia[46], y algunos obispos católicos de la Galia.

8. El mundo europeo se hallaba en un proceso de transición. La antigua unidad del imperio como tal y su unión con la Iglesia imperial ya no existía. La situación de Occidente se caracterizaba por una fuerte contraposición de innumerables fuerzas aún no perfiladas. ¿Se formaría una nueva unidad significativa? La posibilidad existía: 1) por parte del cristianismo y de la Iglesia de Occidente, y 2) porque una potencia política unificadora de primer rango —los francos— se había aliado con ellos. Los dos polos en que estaba centrada la vida entera, oscilando entre los cuales se creó la nueva forma de vida, fueron el papado y los francos. El hecho de que en la organización del Imperio franco se conservase en gran parte el antiguo sistema romano de los obispados, salvaguardando con ello la continuidad de la administración eclesiástica, fue, junto con la lengua latina de la liturgia, uno de los más inestimables factores de unión entre la Antigüedad y la Edad Media.

Listas están las fuerzas que habrán de crear y configurar la nueva época, la Edad Media del Occidente: los obispos, el papado, la herencia teológico-religiosa de Agustín, el monacato (en una palabra: la Iglesia) y los pueblos germánicos. De estos elementos unidos nacerá la cristiandad *medieval.* El futuro corresponde a la *alianza* de la Iglesia con los nuevos pueblos.

---

[46] Los burgundios fueron el primer pueblo de los germanos arrianos que abrazaron en masa la fe católica (517).

EDAD MEDIA

EL PERIODO ROMANO-GERMÁNICO

§ 34. *CARACTERISTICAS GENERALES*

Preliminares. La acción de la Iglesia siempre se ha visto, en no pocas cosas, fuertemente condicionada por el tiempo histórico. La intensidad de esa vinculación ha sido diferente en cada época. Pero en la Edad Media fue *sustancialmente* más intensa que antes y después de ella. Porque entonces y sólo entonces, dado el curso de la historia precedente, tuvo la Iglesia la posibilidad de configurar la totalidad de la vida (incluida la vida pública) según su propio espíritu. La realización de esta tarea la llevó forzosamente a un íntimo contacto con el «mundo» y sus diversas manifestaciones (cultura y Estado). De este modo, en el Medievo también hubo manifestaciones *esenciales* de la vida eclesiástica más fuertemente condicionadas por el tiempo histórico que antes y después, en especial las formas de dirección eclesiástica, como se nos presentan, por ejemplo, en la figura del príncipe-obispo medieval y en las formas específicamente medievales del papado.

Este condicionamiento temporal originó situaciones peculiares y tensiones, cuya justa valoración no resulta nada fácil. Por eso es preciso estudiar los antecedentes con especial cuidado.

Ante todo hay que tener muy en cuenta el cambio de significado que ha sufrido nuestro lenguaje. El sentido de ciertas expresiones no es el mismo en el siglo IX, en el siglo X y en el siglo XX. Cuando hablamos de la Iglesia como conformadora del Occidente, hay que entenderlo como comprobación de un hecho histórico, no como un ideal. La pretensión directa de un gobierno clerical no tiene base en el evangelio. O cuando hablamos de «Iglesia y Estado», no hay que pensar en un Estado secularizado que por su esencia haya de estar enfrentado con la Iglesia. Tal como se deduce del contexto, se piensa en los representantes de la Iglesia *de entonces* y del Estado *de entonces,* el cual tenía en parte un fundamento sagrado, o sea, hay que pensar en lo que generalmente se denomina *sacerdotium* e *imperium.*

Cuando se habla del auge de la jerarquía como rectora de la sociedad de Occidente, nos hallamos nuevamente ante una descripción histórica; de ningún modo se trata de una aprobación de los medios eventualmente empleados. Esto se desprende de la forma de exposición, que demuestra que este auge en algunos aspectos sólo fue una victoria pírrica.

La «cultura clerical del siglo XIII» no implica solamente unas manifestaciones piadosas correctas; a ella también pertenecen, por ejemplo, los tan desenfadados *Carmina burana* y otras formas más o menos bastardas.

Los epígrafes sólo pueden señalar las grandes líneas de un tema; en cada exposición concreta deben ser una y otra vez completados con

múltiples excepciones, corrientes contrarias, subdivisiones. Así, por ejemplo, debemos describir minuciosamente el predominio de lo clerical en la Iglesia de la Edad Media, pero no por eso podemos silenciar que el sacerdocio en general quedó muy lejos de conseguir la deseada interpretación.

I. EL ESCENARIO

1. Por Edad Media entendemos, según el modo común de hablar, el tiempo que transcurre desde los siglos V/VI hasta el siglo XV. Ya se ha dicho que estos datos sólo pretenden tener un valor aproximado y que en Oriente y en Occidente tienen distinta validez.

La historia eclesiástica de la Edad Media, comparada con la historia eclesiástica de la Antigüedad, tiene una dimensión *espacial* distinta. El *escenario* de la historia de la Iglesia es, por una parte, más reducido y, por otra, más ancho que en los siglos cristianos precedentes.

En primer lugar, con el retroceso de los límites del imperio también se dio una reducción de la zona alcanzada por el mensaje cristiano, por ejemplo, en el norte de la Galia y en las Islas Británicas. Esta pérdida se vio compensada luego con una reconquista. La verdadera ampliación del escenario de la historia de la Iglesia se logró con la cristianización de los pueblos germánicos de Europa central y Escandinavia y de los pueblos eslavos de los Balcanes, de Rusia y Polonia y de la Hungría magiar.

Por otra parte, el escenario estuvo limitado a Europa. El auténtico escenario donde se desarrolló la historia eclesiástica medieval fue el Occidente. Esta circunscripción fue provocada, primero, por el Islam (desde el siglo VII) y, segundo, por la separación de la Iglesia oriental (Bizancio, Balcanes, Rusia) desde el siglo XI.

Mahoma (574-632; primera aparición, 611) desarrolló su doctrina fuertemente influido por el pensamiento judío y el pensamiento cristiano escatológico (§ 8,3). Con la idea islámica de la conquista del mundo se hizo realidad, esta vez con la contribución del impulso religioso, la migración de los pueblos árabes hacia el noroeste y el nordeste, incoada ya muchos siglos antes de Mahoma. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, vino a ser un huracán aniquilador que hizo que se perdieran para la Iglesia las provincias cristianas más antiguas y (junto con Roma) más independientes desde el punto de vista eclesiástico: Siria, Palestina, Egipto y el norte de África. Además, un siglo después de la primera aparición de Mahoma (711) cayó víctima del Islam el reino cristiano visigodo de España. En el año 732 las fuerzas del Occidente fueron capaces de mantener alejada de la Galia aquella oleada de infieles, logrando así salvar el naciente Occidente cristiano, es decir, nuestra «Europa» (victoria de Carlos Martel en Tours y Poitiers).

Es significativo que los pueblos agrupados en alianza defensiva al norte de los Pirineos recibieran el nombre colectivo de «europenses». El solo nombre pone de manifiesto el cambio fundamental de la situación: de Oriente ya no viene la luz de la fe, sino la amenaza de los «infieles»[1].

Sobre el punto segundo debemos advertir:

a) Las Iglesias de Oriente tuvieron desde muy pronto una gran independencia, de acuerdo con la mayor independencia general de las Iglesias en los primitivos tiempos del cristianismo. Especialmente por su fundación apostólica, gozaban de ciertos derechos particulares. A pesar de mantenerse la comunidad de fe entre Oriente y Occidente, las culturas de ambas mitades del imperio fueron viviendo distanciadas. Este crecimiento por separado tuvo un fundamento político en la rivalidad entre la nueva y la vieja Roma. En concreto, la rivalidad del todavía joven patriarca de Constantinopla con el primado de Occidente hizo que tal situación penetrara de inmediato en el ámbito eclesiástico. Mas aquí, por uno y otro lado, la cuestión fue llevada por muy distintas direcciones gracias a un tipo de pensamiento eclesiástico, especial en cada caso, que nos conduce al centro del problema de la historia eclesiástica medieval: toda la temática del Medievo está dominada por la cuestión de las relaciones entre el sacerdocio y el poder político. El hecho de que la solución sea muy diferente en Oriente y en Occidente determina también —prescindiendo de los influjos externos— la diferencia de la historia eclesiástica medieval oriental y occidental: mezcla confusa de ambas esferas en Oriente, relaciones muy tensas entre ambas en Occidente.

b) Las Iglesias de Oriente conservaron, ciertamente, una independencia eclesiástica, pero ésta se vio limitada en grado sumo por el emperador; en efecto, en el emperador, el «rey-sacerdote» según el orden de Melquisedec, reconocían al *único* representante de Dios, que ejerce autoridad también sobre la Iglesia, aunque sus «asuntos internos» queden reservados a la jerarquía.

Esta mezcla *(symphonia)* inicial, progresivamente consumada, de ambas esferas tuvo también su correspondencia en Occidente. Mas la relación estuvo aquí desde el principio clarísimamente caracterizada por la distinción de dos órdenes radicalmente independientes. Desde luego, teóricamente, ambos debían estar «subordinados» a una *unidad* superior. Pero por ambas partes, tanto por la eclesiástica como por la temporal, no se realizó por completo la distinción ni se entendió suficientemente la unidad como verdadera coordinación. Lo que a lo largo de los siglos encontramos es más bien todo tipo de intromisiones recíprocas y el intento de someter al rival.

---

[1] Es característico que con la disminución del peligro y de la amenaza también cae en el olvido la nueva autodenominación.

En estas tensiones, oscuras por muchos conceptos, radica la lucha existente entre *sacerdotium* e *imperium,* el Papado y el Imperio, que domina la Edad Media.

c) Al acentuarse la autoridad propia de la jerarquía, el carácter ministerial cobró mayor fuerza en el Occidente. La autoridad ministerial del papa reclamó para sí en exclusiva el poder religioso, con determinados derechos anejos que anteriormente estaban reservados al emperador *(principatus* y *auctoritas;* cf. ya los papas León I, Félix III, Gelasio I). Al emperador únicamente debía corresponderle la ya limitada «potestad real» *(regia potestas)*[2].

La diferencia de esta actitud radical agudizó la rivalidad de los patriarcas orientales con el obispo de Roma. Conscientes de la fundación apostólica de sus respectivas Iglesias, consideraron una innovación las pretensiones de los papas. Aparte la poca antigüedad de la sede episcopal de Constantinopla, no tuvieron en cuenta que su propia idea de unidad, basada enteramente en el emperador y el imperio, no era en absoluto de origen apostólico.

Junto con la diversidad eclesiástica, la mencionada diversidad cultural llevó progresivamente a la separación espiritual. Su resultado fue el cisma oriental del año 1054.

La Iglesia oriental, cismática desde entonces (esto es, separada de Roma), hacía ya mucho tiempo que no ejercía ninguna influencia *esencial* en la configuración de la Edad Media europea[3]. Antes su influencia había sido no sólo importante, sino decisiva y fundamental en las definiciones dogmáticas de los grandes concilios ecuménicos. Pero desde principios del siglo VIII quedó sobremanera ensombrecida, a raíz de la disputa de los iconoclastas, cuestión provocada a su vez en gran parte por el contacto con el Islam. Sus repercusiones, que alborotaron el Oriente, implicando incluso a grandes masas populares (vencieron los defensores de la veneración de las imágenes, los monjes; el clero secular fracasó), constituyen uno de los ya mencionados graves altercados en los que el Oriente, formulando graves acusaciones contra el papado y los «latinos» (¡el emperador León III contra Gregorio III!, cf. § 38), fue separándose cada vez más del Occidente.

En los siglos que llamamos medievales la vida de Iglesia de Oriente fue muy poco creativa; pero, no obstante, no se limitó en absoluto a conservar y transmitir las formas de la antigua vida cristiana.

d) Difícil es valorar en toda su amplitud la influencia *indirecta* del Oriente sobre el Occidente. En el desarrollo del primado de jurisdicción del

---

[2] Estas tendencias se encuentran reflejadas, de forma especialmente plástica, en la *Donatio Constantini:* § 39.

[3] Como en Oriente no se efectuó la distinción entre Iglesia e imperio, o no se efectuó verdaderamente, también en él falta la temática central que hizo surgir la Edad Media en su sentido esencial.

papa, por ejemplo, tan íntimamente relacionado con la evolución de las pretensiones imperiales de los papas (cf. Gregorio VII e Inocencio III), desempeñó un importante papel el proceso de fusión de las ideas romano-occidentales.

Como fecundación *directa* del Occidente por obra del Oriente hay que recordar el monacato. En su conjunto no es solamente un regalo del Oriente a la Iglesia [cf. § 26 (Atanasio)]; el monacato occidental, incluso en sus reformas, siempre se ha remitido a sus orígenes greco-orientales: Juan Casiano y, en general, el monacato galo anterior a san Benito; también el monacato irlandés acusó una fuerte influencia oriental por influjo a su vez del monacato galo. En la teología monástica es notoria la pervivencia de los Padres griegos. Como figura individual más destacada hay que mencionar a Escoto Eriúgena; él fue el traductor del Pseudo-Dionisio. Y precisamente en este caso se demuestra la profunda influencia de la teología griega en la occidental; Dionisio Areopagita llegó a ser para santo Tomás una autoridad poco menos que absoluta (cf. § 59). Del influjo del Oriente volveremos a hablar otra vez cuando nos ocupemos de las cruzadas y de la recepción de Aristóteles, realizada a través de España y Sicilia, como también de la irrupción de ciertas ideas religiosas «sincretistas» orientales. Un ejemplo singular y de suma importancia nos lo ofrece el movimiento cátaro (§ 56).

Dentro de este marco hay que incluir, finalmente, las tendencias de reunificación de ambas Iglesias, expresadas con frecuencia, pero siempre con insuficiente fuerza y escaso conocimiento de causa.

La doble reducción de la zona de influencia de la Iglesia romana en Oriente (por el Islam y por el cisma eclesiástico) es uno de los presupuestos para la formación de la eclesialidad unitaria occidental bajo el papado.

2. Nuestra exposición se ocupa primordialmente de la Iglesia católica romana. De ahí que, por lo general, sólo raras veces dirijamos nuestra mirada al Oriente, donde creció el cristianismo en aquellos primeros siglos heroicos. No obstante, no debemos pasar por alto lo siguiente: *a)* El Oriente no vivió, ni mucho menos, solamente de su ergotismo; más bien, manteniéndose cerca del cristianismo primitivo, conservó una significativa y peculiar piedad litúrgico-sacramental, que capacitó a sus fieles para el martirio, incluso en nuestros días (los armenios, entre los años 1895-1916; la Iglesia rusa en la persecución del Estado soviético, que por cierto hoy se ha convertido en una Iglesia del silencio, de tal modo que apenas podemos obtener una visión adecuada de su vida). El haber conservado actitudes espirituales decididamente no occidentales (incluso la modalidad tan poco racional de la teología greco-rusa)[4] puede hacer que el cristianismo oriental se convierta, en cierto modo, en maestro de la piedad occidental; puede ser

---

[4] Además, la más marcada actitud de adoración, a diferencia de la oración impetratoria en el Occidente.

de enorme importancia para las futuras tareas de la Iglesia, bien fomentando una profundización en los valores cristianos de Occidente, bien propiciando una fecunda evangelización de los pueblos no europeos, especialmente del lejano Oriente. Incluso en la lucha por la reunificación de todos los cristianos en una sola Iglesia, a la Iglesia oriental le compete una importante función, *b)* Constantinopla, capital del cada vez más reducido Imperio de Oriente, constituyó durante toda la Edad Media, gracias a la solidez de sus muros, la valla protectora que impidió que el Occidente cristiano fuera tragado por la oleada de los «infieles». En este sentido fue Bizancio quien sin duda dio al Occidente la posibilidad de estructurar su vida, esto es, de tener una Edad Media.

II. LOS FUNDAMENTOS

1. Ya conocemos los hechos fundamentales y las líneas de fuerza de la Edad Media occidental. Tales fueron: 1) la invasión de los pueblos germánicos, que no sólo destruyeron el Imperio romano de Occidente, sino que también hicieron surgir los nuevos Estados germánicos en su propio suelo y en el resto de Europa, y con ello hicieron que la Iglesia y los pueblos adoptasen unas condiciones de vida esencialmente diferentes de las de la Antigüedad; 2) la Iglesia occidental, esto es, la Iglesia latina, tal como se había formado hasta el siglo V y siguió formándose por su propia evolución interna y como heredera de la cultura antigua; 3) los nuevos pueblos germánicos, aún jóvenes y capaces de evolución; 4) su ingreso en la Iglesia. A la configuración de estos elementos fundamentales se sumarán luego, en el siglo X, los pueblos eslavos occidentales.

Dos potencias, pues, están frente a frente: la Iglesia y los pueblos germánicos. En su unión descansa toda la Edad Media.

2. También tenemos noticia de la penetración, en parte pacífica (por migración solapada), en parte violenta, de los germanos en el Imperio romano, y otro tanto de la lenta, parcial desintegración de la civilización greco-romana. Los germanos fueron, en primer lugar, herederos directos y discípulos de aquella civilización todavía pujante (aunque ya en decadencia). En su calidad de funcionarios romanos ya la habían asimilado de diversos modos antes de que el poder político del Imperio romano se derrumbase. Aún en el siglo VI había en la Galia meridional escuelas de retórica a la antigua usanza, que difundían la cultura occidental. Y en la católica España floreció una vida cultural relativamente rica hasta la devastadora invasión de los musulmanes.

Fue Casiodoro (§ 32), sobre todo, quien con gran estilo intentó trasplantar el patrimonio cultural antiguo a los tiempos nuevos y utilizar las ciencias profanas para el estudio de la Sagrada Escritura. Probablemente sea aún más estimable la actividad mediadora del monacato irlandés-

escocés y anglosajón (§ 36). La cultura antigua, en efecto, se propagó poderosamente en el aislamiento de las Islas Británicas. Mientras en el siglo VII el nivel cultural del continente europeo occidental casi llegó a cero, en Irlanda, aparte del estudio de la Escritura y de los Padres de la Iglesia, floreció la gramática, la retórica, la geometría, etc. Allí, incluso, aún se enseñaba y aprendía el griego.

No obstante, también en el continente pervivían de alguna manera relevantes concepciones antiguas (por ejemplo, la idea del imperio y del emperador). En el período de la depresión cultural no dejó de haber importantes centros de irradiación de la cultura antigua: sobre todo Roma, el sur de Italia y el exarcado de Rávena, que hasta los años 754.756 y el 800, respectivamente, pertenecieron políticamente al Imperio oriental[5]. La liturgia latina nunca dejó de existir.

3. No hay que sobrevalorar el patrimonio cultural de la Iglesia en los primeros siglos de la Edad Media. El nivel *general* había descendido drásticamente a partir del siglo V, sobre todo en los territorios más septentrionales del Imperio romano. Las fuerzas espirituales que aún actuaban en la Iglesia fueron apenas suficientes para conservar los documentos salvados de la cultura antigua y los de su propio acervo teológico y transmitir importantes experiencias de la administración y de la agricultura. Esto, por otra parte, tuvo una enorme importancia. En la sola obra de san Agustín, por ejemplo, poseía la Iglesia, si no toda la cultura antigua, sí cuando menos un reflejo tan poderoso de ella que la hizo convertirse en fundamento de todo el milenio siguiente. La particularidad, el vigor y los límites de esta cultura teológica de la Iglesia a principios de la Edad Media pueden reconocerse en la regla de san Benito (§ 32) y en las obras literarias de Gregorio I (§ 35).

4. No se puede negar que los germanos, a pesar de algunas obras notables, estaban todavía subdesarrollados. Pero este hecho, que comparado con la cultura clásica de los antiguos constituye una deficiencia, debe estudiarse con mayor detalle para evitar una falsa interpretación.

a) En primer lugar es importante tener en cuenta la variadísima significación que desde el punto de vista objetivo, geográfico y temporal tienen esas expresiones generales de «migración de los pueblos», «germanos», «conversión de los germanos». Hasta Carlomagno, los germanos no constituyeron en absoluto una unidad como pueblo; ni siquiera las familias de los francos, sajones, etc., estaban íntimamente unidas; formaban más bien un grupo racial. «Peleaban entre sí con la misma hostilidad que con los extraños, y se aliaban con éstos lo mismo que con sus compañeros de tribu» (Ranke). El comportamiento de las distintas

[5] Italia meridional hasta mediados del siglo XI.

tribus germánicas con el cristianismo no es unitario (cf. conversión de los sajones, § 40).

Las migraciones como tales, además, significaron algo más decisivo para las tribus germanas orientales que para las del interior: los godos, vándalos y longobardos se alejaron mucho de sus lugares de origen, llegando a regiones del todo diferentes desde el punto de vista geográfico y cultural, tanto que su propia fuerza de conservación se vio gravemente amenazada. Por el contrario, las tribus del interior se vieron mucho menos afectadas por las migraciones; los antiguos sajones y los frisones no sufrieron ningún cambio esencial. Esta diferencia fue de suma importancia para la vida política, civil y religioso-eclesiástica de las tribus.

b) Los implicados en estos acontecimientos histórico-eclesiásticos de comienzos de la Edad Media no creamos que son los germanos de la era anterior a Cristo, en que la antigua fe pagana y su correspondiente conducta moral aún se conservaban con relativa pureza, sin haber sufrido la posterior descomposición. Tampoco debemos imaginarnos a los germanos occidentales de los siglos VI-VIII, que residían en el continente y a quienes había que evangelizar, según la imagen simplista que de ellos nos dan las sagas islandesas, aparecidas en su mayor parte después del primer milenio cristiano, fuertemente influidas por el cristianismo. Más bien tenemos que habérnoslas con una gran variedad de tribus germánicas, fundamentalmente diferentes por su carácter, experiencias, situación interna y externa, tal como eran al término y como resultado de las migraciones. Su modo de pensar lo hallamos fielmente reproducido en los escritores eclesiásticos del siglo VI y siguientes y en los informes sobre el trabajo de evangelización de los misioneros germánicos entre sus hermanos todavía paganos, en las primitivas vidas y leyendas de santos y en los decretos de los sínodos de la época. La valoración objetiva, científica de estas fuentes es, sin embargo, muy difícil, porque para los hombres de aquellos tiempos eran extrañas las categorías básicas de nuestro método crítico de pensar, observar, valorar e informar.

c) El concepto de «cultura» de aquellos tiempos, incluidas las tribus germánicas que tuvieron la ocasión de intervenir en las decisiones históricas, estaba preestablecido. En el Occidente, «cultura» equivalía a «Roma». Todos los pueblos que no formaban parte de la civilización grecorromana eran *barbari;* la cultura grecorromana en su conjunto era considerada indiscutiblemente como la más elevada. Los germanos en su mayoría aceptaron como evidente esta valoración; también evidentemente se esforzaron por asimilar la cultura grecorromana (que incluía asimismo el poderío romano), al encontrarse con ella en el curso de sus migraciones. La palabra «bárbaros» debe tomarse en el sentido en que la toma Bonifacio todavía en el año 742, siendo él mismo sajón, al hablar de los «alemanes, bávaros y francos, hombres rudos y simples».

d) La fe cristiana es por esencia algo más que cultura. Pero entonces se presentó a los germanos indisolublemente unida a la herencia cultural helenístico-romana. Fue una gran bendición que ellos, junto con la fe, aceptasen y afirmasen por principio esta cultura superior. Se les brindó la tarea de conservar y dar nueva forma al Imperio romano (en cuyo poder se hallaba la civilización helenística). Entre los que inculcaron a los germanos esta fecunda idea histórica hubo también papas, como Gregorio II, Gregorio III, Esteban II (cf. Bonifacio). Naturalmente, desde el punto de vista cristiano podía parecer casi imposible transmitir a los germanos la herencia romano-cristiana en pacífica continuidad.

En la predicación cristiana los germanos oyeron hablar del Dios creador, del Logos, de la gracia, de la predestinación, de los sacramentos (que no son ninguna magia), del infierno (que no es sólo el reino de los muertos). Aquí surge el problema central: ¿tenían los germanos capacidad intelectual para elaborar serena y autónomamente tales ideas, no sólo al término de las migraciones, sino en los siglos siguientes? La respuesta es obvia: para una elaboración verdaderamente creativa no estaban preparados, sencillamente porque les faltaba la cultura espiritual necesaria para ello.

Logro sorprendente de la Iglesia es el haber transmitido a estas tribus en toda su integridad y sin falsificaciones esenciales (aunque no sin muchos y prolongados esfuerzos) una doctrina tan altamente espiritual.

5. Para entender los primeros tiempos germano-cristianos es imprescindible comenzar aclarando si estas tribus tenían siquiera la posibilidad de una verdadera conversión. Sus grandes e innegables dificultades se ponen óptimamente de manifiesto cuando se las compara con las de la misión cristiana en la Antigüedad. Compárense, por ejemplo, los presupuestos de la aceptación del cristianismo entre los germanos y entre los judíos de Palestina, entre los cuales, tras una preparación de siglos y bajo una dirección providencial, apareció Jesús como el Mesías prometido. Pese a esta preparación básica y a los tres años de acción educativa del mismo Jesús, ¡cuán escaso fue el éxito inicial y cuántas las dificultades que se siguieron! Igualmente, no mayor éxito podía tener una reorganización de gran estilo —una Europa cristiana— en el Imperio romano, ni siquiera bajo los emperadores convertidos al cristianismo, puesto que allí la cultura pagana estaba harto anquilosada y siempre se hizo sentir como un cuerpo extraño. Ideal fue, en cambio, la posibilidad de fecundación, cuando la semilla del cristianismo cayó entre las tribus germánicas, que ofrecían un terreno de inmensos recursos, aunque todavía virgen e inculto.

a) La afluencia de elementos germánicos en el mensaje cristiano fue desde un principio considerable; más tarde, hasta resultó codeterminante para la formación de la liturgia y las concepciones teológicas. Pero donde más se hizo sentir la influencia germánica fue en el campo de la piedad

popular. El cristianismo, nacido en Oriente, formulado en lengua griega, vertido y reformulado en la ágil forma romana, era obviamente diferente, en cuanto a contenido y forma de presentación, de todo aquello que globalmente podemos llamar «germánico». En consecuencia, la cristianización de los germanos, tras la primera fase de conversión de las masas, resultó un largo y complicado proceso de crecimiento que en muchos lugares originó serias contiendas entre los valores de ambas partes, convirtiéndose así en un proceso de fermentación. El flujo de lo germánico en lo cristiano fue claramente diferente de la confluencia de la Antigüedad con el cristianismo: en efecto, principalmente se realizó por la vía del sentimiento, de la fantasía, del afecto; Por eso sus primeras manifestaciones válidas[6] se dieron en el campo del arte (el poema *Heliana,:* arquitecturas y esculturas de estilo románico primitivo). Por el contrario, durante muchos siglos no hubo ningún impulso teológico.

La pronta aparición de algunos problemas teológicos (por ejemplo, en el *Heliana,* o la turbulenta contienda de Godescalco [† hacia el año 868] sobre el problema de la predestinación) naturalmente no dice nada contra esta tesis. Hubo algunos teólogos, incluso alguna que otra proposición herética; pero en general no hubo ni teología original ni herejías. Hasta las falsas doctrinas del abad Radberto de Corbeya († hacia el año 860) sobre la eucaristía no tuvieron ni difusión ni consecuencias profundas.

En general, pues, no hubo entre los germanos especial interés por la teología, ni al principio ni en los tiempos del florecimiento teológico posterior. La teología en Occidente no fue ni por asomo tan popular como lo había sido en Oriente entre las grandes masas del pueblo, que tomaban postura respecto al nestorianismo, monofisismo y la disputa de los iconoclastas. La consecuencia fue una profunda y peligrosa discrepancia entre piedad popular y teología erudita. Más tarde se manifestó el pensamiento germánico en el campo de las instituciones eclesiásticas.

b) A pesar de ello surgieron peligros, y no pequeños, para la pureza del mensaje cristiano.

Algunas de las ya mencionadas ideas fundamentales de la predicación cristiana fueron reproducidas en imágenes o conceptos inadecuados. El ejemplo clásico en el campo de la doctrina de la fe es la concepción de Cristo como un caudillo, un héroe victorioso y vencedor del demonio al que se jura y mantiene fidelidad, un rey nacional alejado de su bajeza y menesterosidad humana, cuyos apóstoles aparecen como valerosos paladines de un soberano o feudatario y ante quien lo primero que se desvanece es la figura sufriente del siervo de Dios.

Dentro de un cúmulo de formas mágico-supersticiosas cobró vigencia una serie de concepciones más naturales, por no decir naturalistas,

---

[6] ¡«Válidas» significa algo más que «correctas»!

residuos de la antigua fe germánica, que podemos descubrir en el culto a los santos, demonios, reliquias, muertos y —lo que fue más funesto— en la brujería, tanto a principios de la Edad Media como en los siglos posteriores.

La moralidad cristiana se vio intensamente implicada en esta discusión: por una parte, se encontró fusionada con viejas concepciones tradicionales, más groseras; y, por otra, especialmente entre los francos, perdió en parte su primitiva pureza en aras de valores inferiores tales como el uso indiscriminado de la fuerza, que no reconoce el carácter decisivo del derecho, las crueldades de los príncipes y sus mujeres, los asesinatos de príncipes en cantidades increíbles, el espíritu de venganza, la lujuria en todas sus tristes modalidades[7], el abuso inmoral de los esclavos y especialmente el adulterio y hasta una especie de poligamia, a lo que, como circunstancia externa, coadyuvó la ley de sucesión germánica con su cuasi politización del matrimonio.

c) Pero, con todo, salta a la vista la enorme diferencia entre esta «germanización» y la judaización o helenización del cristianismo intentada en los primeros siglos: ahora no existe peligro esencial alguno para la doctrina cristiana en el sentido de un intento consciente de interpretación teológica, sino a lo sumo, y en pequeña medida, una descomposición por insuficiencia cultural inconsciente. La abundancia de perturbaciones no representaba *directamente* un peligro vital, mientras la totalidad de la doctrina católica no se viera recortada unilateralmente; la Iglesia podía soportarlas. El paso decisivo estaba asegurado: la semilla de la doctrina divina podía echar raíces. Es cierto que los factores mencionados implicaban graves peligros; y éstos se agudizaron cuando en la evolución posterior no fueron reconocidos como principios equivocados ni fueron, por tanto, eliminados.

III. TAREAS Y POSIBILIDADES

1. Al comienzo de la Edad Media la Iglesia y las tribus germánicas, con todas sus posibilidades y patrimonio, estaban destinadas a vivir en mutua relación; pues la Iglesia fundada por Cristo con toda su vocación misionera y aquellos pueblos jóvenes con su indigencia cultural y religiosa llegaron a encontrarse en un mismo ámbito cultural. Si bien los germanos al principio sólo fueron los educandos de los obispos y monjes, rápidamente ocuparon su lugar y en seguida pudieron llevar a sus propios congéneres a la fe. En este proceso de fusión se basa la Edad Media.

---

[7] Incluidos los vicios de sodomía y bestialidad, chocantes en un pueblo tan sano.

Las características que en esta época determinan el ámbito espiritual de Occidente son múltiples, unas favorables, otras desfavorables para la obra de la Iglesia.

Tales características aparecen con toda claridad si las comparamos con las de la época antigua, y ofrecen diferencias sustanciales. Entonces la Iglesia era una semilla, que cayó sobre tres civilizaciones o culturas superiores, fundamentalmente distintas y plenamente desarrolladas. En cambio, a principios de la Edad Media la semilla ya ha crecido y se ha convertido en un gran organismo (aunque desde luego no del todo desarrollado y, además, nuevamente debilitado); tal organismo no tiene frente a él una cultura superior con la que de alguna manera pueda medir sus fuerzas, planteándole cuestiones de índole espiritual, y mucho menos *varias* culturas similares. En tal ambiente se daba una singular disposición y una posibilidad de formación, pero faltaban los supuestos específicos para la creación autónoma de una cultura superior. Es hacia los germanos, pobres de cultura pero capacitados para la instrucción, que inundan toda la zona del Imperio romano occidental, hacia quienes se orientó la acción misionera y educadora de la Iglesia. Con ello se plantean diversos problemas, problemas que se acusan claramente incluso al norte del *limes y,* aunque en formas menos agudas, hasta entre los grupos étnicos románico-celtas y eslavos.

2. En general, predominaron tanto las ventajas, la Iglesia era una potencia tan superior en el orden religioso y cultural que necesariamente hubo de imponerse. Pudo poner en práctica su programa esencial, esto es, llevar Europa a la fe de Jesucristo, el divino redentor hecho hombre. Mas no hay que olvidar que las ideas germánicas siempre ofuscaron, de forma permanente o transitoria, la predicación bíblica cristiana. Cierto que las desventajas ya mencionadas, una vez soslayado el primer peligro, no tendrían consecuencias verdaderamente peligrosas hasta más tarde, cuando estos jóvenes pueblos se convirtieron en naciones cultas, con una fe y un pensamiento particular e independiente: en las postrimerías de la Edad Media y en los tiempos modernos. Pero esto plantea serios interrogantes: los elementos peligrosos del carácter germánico, esto es, sus deformaciones en la fase de inmadurez, ¿no fueron tal vez simplemente aderezados o retocados, pero no eliminados sistemáticamente desde la raíz? (Partiendo de aquí, un análisis más profundo de la piedad medieval explica por qué tantas veces andan en ella indisolublemente unidas la fuerza y la debilidad).

Muy de otro modo fueron las cosas en el ámbito de la vida exterior y en el de las instituciones anejas a ella, donde el poder material temporal, el poder político y el potencial bélico era lo que decidía. Aquí, de entrada, la Iglesia medieval (en especial el papado) estaba en desventaja; en la forma de las Iglesias territoriales, por su propia estructura eclesial, en la teocracia imperial o en la idea de imperio, el factor eclesiástico dependió durante

mucho tiempo en lo esencial de la benevolencia del soberano temporal. Esto, sin duda, no modifica en nada el hecho de que la Iglesia tuviese necesidad precisamente de estas «desventajas» (de forma más clara en la misión) y de que durante mucho tiempo, tal vez excesivo, incluso las aceptase y utilizase (especialmente el derecho eclesiástico propio). Pero la fuerza espiritual de la Iglesia fue tan predominante, que en la misma alta Edad Media llegó a ejercer la dirección también en este campo (con lo cual, naturalmente, surgieron otros peligros, o sea, que la Iglesia en su propia victoria sucumbió a los mismos inconvenientes); en la última Edad Media, como es natural, tuvo que renunciar a esta dirección.

3. *Las ventajas:*

a) Cuando estos pueblos jóvenes, espiritualmente inmaduros, pasaron al cristianismo, reconocieron sin más la superioridad espiritual de la nueva religión y de la Iglesia. Como ya se ha dicho, aceptaron el cristianismo con toda objetividad y fidelidad, casi podríamos decir pasivamente, tal como la predicación de la Iglesia se lo presentaba; al principio ni siquiera intentaron por sí mismos penetrar intelectualmente las doctrinas de fe. Las posturas espirituales básicas, características de toda la Edad Media, tienen aquí su origen: el espíritu de fe fiel a la Iglesia (tradicionalismo y objetivismo), la uniformidad de toda la vida religiosa espiritual (universalismo[8]) y la superioridad cultural del clero, de base sacramental (clericalismo medieval[9]).

Conviene recordar aquí que frases programáticas o lemas como los antes mencionados son fórmulas abreviadas, y por eso no pueden expresar todas las diferenciaciones que serían necesarias. La excepción del curso histórico nos ofrecerá abundantes ocasiones para completarlas. El universalismo espiritual y religioso, por ejemplo, obliga también sin duda a una unión *política* bajo una sola autoridad en un solo imperio. Dentro de una mutua libertad y una equilibrada coordinación de ambas autoridades supremas, el sacerdocio y el imperio, esto podría ser incluso lo ideal. Sin embargo, el curso real de la historia demuestra que el universalismo espiritual se compagina perfectamente con un cierto particularismo en el campo político. Y esto vale tanto para el Imperio de Carlomagno como para las formas políticas de la alta Edad Media.

b) Ya hemos dicho que en la religiosidad germánica no se daban los supuestos inmediatos, espirituales y teológicos para la comprensión del mensaje cristiano. Pero es innegable que algunos pueblos germánicos

---

[8] Universalismo significa que el pensar y el obrar están guiados por puntos de vista generales, pero unitariamente orientados, en contraposición al particularismo, que es el fraccionamiento en elementos individuales.

[9] El clero, como representante de la Iglesia, era el único que, al comienzo de la Edad Media, se hallaba en posesión de las fuerzas superiores religiosas, morales, intelectuales y culturales en general (administración, técnica), de las que surge la vida medieval.

poseían una profunda receptividad para la sublime y al mismo tiempo atractiva majestad de lo divino; por lo menos en los tiempos de Tácito, los germanos todavía la conservaban, a pesar del politeísmo. En su sentimiento panteizante afloraba un cierto presentimiento de un único Dios, que encuentra su mejor expresión en la fórmula vigente entre los semnones, y que también nos refiere Tácito, de un Dios que todo lo gobierna[10]. Con esto iba ligada la idea de la sumisión a la voluntad de Dios, fundamental para toda religión auténtica, cosa que también reconocían los semnones, quienes no penetraban en el bosque sagrado más que encadenados, o bien llegaban a ofrecer sacrificios aberrantes, hasta el punto de sacrificar hombres y niños de la propia tribu. Naturalmente, no todas las tribus eran tan profundamente religiosas como los semnones; sabemos también que la religión de los germanos sólo duró hasta el tiempo de las migraciones, que precisamente en él se disolvió. No obstante, el desarrollo de la conversión de los germanos nos autoriza a creer que tales actitudes religiosas fundamentales no habían desaparecido del todo.

Por otra parte, no se trata de definir ciertas ideas germánicas como atisbos y modelos de algunas ideas cristianas. Los presuntos «paralelos»[11] no resisten a una investigación desapasionada. Viven sólo gracias a un método peligrosísimo que, aplicado al revés, conduce necesariamente a una devaluación sincretista del cristianismo. Más bien hay que confesar que el proceso interno de la conversión de los germanos no puede explicarse racionalmente con claridad, que, por tanto, los factores concretos que los condujeron a la conversión son aún menos inteligibles que los que influyeron en los pueblos del mundo antiguo. Esto depende también de la escasez de nuestras fuentes, que apenas nos dan información exacta de la situación espiritual de aquellos germanos y de la evolución *interna* de su conversión. Ciertamente se echa de ver una cierta nostalgia de redención; las doctrinas del buen Dios, de su reino venidero y de la comunión de los santos, esto es, de la victoria del bien, liberaron a los germanos de su oprimente y trágica visión de un destino ciego, aniquilador de dioses y hombres[12]; la fe en la inmortalidad del alma les ofrecía una solución al atormentador enigma de la muerte (H. Rückert). Con razón se ha hecho hincapié en ciertos aspectos que podían facilitar la aceptación de la fe en un Dios creador.

c) Más importante que estos detalles parece ser el hecho de que los pueblos germánicos o romano-germánicos brindaron a la nueva religión

---

[10] *Regnator omnium Deus.* Esto significa para los semnones (galos) cierta limitación de lo que posteriormente afirmamos (el concepto de un señor absoluto era desconocido entre los germanos), pero no lo suprime.

[11] Tres seres divinos de la misma grandeza = trinidad; Odín en el patíbulo de la *Weltesche* (fresno del mundo) = Jesús en la cruz.

[12] Por lo menos eso nos dice la tradición de los anglosajones (Beda).

una fuerza étnica todavía virgen y (a medida que avanzaba su cristianización) una extraña y profunda sensibilidad.

La escasez de cultura en el sentido indicado facilitó también que la lengua de la Iglesia romana unificase (más aún, configurase) la liturgia de la mayor parte de Europa y, en general, y durante siglos, toda la vida espiritual de Europa. La lengua latina, lengua de la liturgia, de todas las frases doctas y de buena parte de las comunicaciones públicas, fue, junto con la única fe cristiana, el más potente factor de cohesión de las múltiples tribus y fuerzas germánicas disidentes hasta llegar a la cultura unitaria eclesiástica del Medievo.

No debemos aquí, naturalmente, pasar por alto el reverso de esta unificación; tal reverso se hace sobremanera patente en la maduración del cisma de Oriente. Sus contornos se hacen palpables en la identificación de la *christianitas* con la *romanitas* o *latinitas* a una con el repudio de los *graeci* (o *barbari).* De este modo, los valores propios, del todo legítimos, fueron malamente comprendidos.

4. *Las desventajas:*

a) Ya hemos mencionado un primer peligro: consistió en que el elemento natural-instintivo de los germanos pudo sofocar la espiritualidad del cristianismo y su elevada pureza. En efecto, la piedad cristiana perdió en un principio valores espirituales. Las ideas religiosas, como las formas de vida religiosa, fueron menos refinadas, se tornaron más groseras. Esto dependió en gran parte del hecho de que en los primeros siglos no hubo una lengua para la predicación cristiana: los dialectos germánicos carecían de terminología adecuada para poder expresar los «abstractos» dogmas cristianos. Muchos conceptos sólo pudieron traducirse superficialmente. Los germanos no tenían, por ejemplo, el concepto de un *dominus* (señor absoluto), sino el de un *drochtin,* jefe de partida a quien los adeptos seguían libremente. Entre los conceptos germanos tampoco había una palabra del todo equivalente al concepto de «gracia» del Nuevo Testamento. «Gracia» vino a ser «favor», el favor del rey del cielo con quien uno contrae una determinada relación de fidelidad para que se muestre propicio en las vicisitudes del destino terreno. Surgió así la idea de mutua ayuda o prestación recíproca. También para el pensamiento y el idioma germanos resultó difícil captar y expresar genuinamente lo sacramental. Se quedó en la exterioridad o se redujo al estaticismo. La *unión* mística sacramental del hombre-Dios Jesucristo con su comunidad, expresada y operada en su sacrificio, quedó reducida a su *presencia* (misa como presencialización). Y aún se tomó menor conciencia de la sacramentalidad de la penitencia, porque aquí la idea de reparación (basada en el principio de prestación según tarifas, cada vez más extendido) cubrió por entero la idea de remisión sacramental, esto es, remisión ganada por Cristo y regalada en él al penitente. Tenemos aquí una de las raíces del «moralismo» germánico,

que pudo desarrollarse de múltiples formas gracias a la excesiva rapidez con que se produjo la conversión de las masas y que posteriormente resultaría funesto para la esencia de la religión. Otra de las raíces es que la mentalidad germana consideraba tanto el pecado como la virtud más desde el punto de vista del hecho que de la interioridad. Es cierto que con ello no quedaba excluida ni la reflexión ni la preocupación por la interioridad, pero ambas perdían importancia. Semejante realismo tiene sus ventajas, porque abarca al hombre y su realidad. El pecado como perturbación del orden exige una reparación que no se puede operar con el simple cambio de sentimientos. Pero, por otra parte, esta actitud fundamental tiende a la exteriorización de la acción, cosa que fácilmente hubo de entrar en conflicto con la ley fundamental de la «justicia mejor» cristiana, la justicia interior.

b) Lo que propia y decisivamente abrió la posibilidad de una conversión interior no fue que los germanos poseyesen una preparación o alguno de los conceptos fundamentales de la doctrina cristiana, con el cual hubiera podido conectar la evangelización; fue más bien la superioridad del cristianismo. Decisivo para la aceptación del cristianismo, pues, no fue ni en general ni en primer lugar su «verdad», sino el mayor poder del Dios de los cristianos. En el *Heliand* (hacia el año 830) es ensalzado Jesús como el «más fuerte de los nacidos, el más poderoso de todos los reyes, el héroe más valeroso», muy de acuerdo con el *Muspilli* de la época y sorprendentemente (por influjo veterotestamentario) incluso con «el héroe que lucha y sufre» de *Susón* (§ 69). La cuestión de la legitimidad de la vieja o de la nueva religión no se toma entre los germanos, poco dados a la filosofía, como un problema de verdad; la cuestión no se plantea desde la doctrina, sino desde la realidad, que se entiende como poder (el poder del nuevo Dios ellos lo experimentaron, por ejemplo, en la guerra y en el «juicio de Dios»). Dentro de la religión cristiana esto encajaba perfectamente con la doctrina del Dios todopoderoso.

El hecho de que la plegaria de los pueblos de la primera Edad Media no se dirigiera tan preferentemente a la majestad de Dios como a sus santos, cuyas reliquias conservaban y podían ver y tocar, implicaba para ellos un peligro especial, que con harta frecuencia se manifestó en formas groseras y supersticiones de todo tipo, agudizadas aún más hacia fines de la Edad Media. Por otra parte, también aquí se puso de manifiesto la riqueza del cristianismo y la sabia pedagogía de la Iglesia, que conscientemente (Gregorio I, § 35) supo dar incluso a estos pueblos inmaduros medios adecuados a su capacidad de comprensión con los que pudieran encumbrarse a una piedad superior.

c) Los ideales de los nuevos pueblos se basan en buena parte en el concepto de un poder externo, que somete al adversario y se apropia de sus bienes. La historia de la Iglesia de los francos hasta Pipino, con las

reiteradas confiscaciones de bienes eclesiásticos de toda clase, compensadas por otro lado con un sinnúmero de donaciones a iglesias y conventos[13], así como con la usurpación de derechos eclesiásticos por parte de los príncipes, puso de manifiesto este peligro, que tuvo hondas repercusiones en la constitución eclesiástica (deformaciones del concepto de Iglesia tanto local como territorial) y en el que podemos ver anunciado el gran problema de la lucha ulterior por la *libertas* de la Iglesia.

Otro tanto debe añadirse aquí, y es que la importancia de una personalidad se medía haciendo excesivo hincapié en su potencia militar y en sus posesiones. Así es como el obispo germánico se convirtió casi por necesidad en un terrateniente mundano y, posteriormente, en dueño de un señorío y en guerrero, lo que no pocas veces hubo de estar en contradicción con su ministerio sacerdotal.

d) De acuerdo con las concepciones antiguas y las ideas germánicas, la religión y el orden político, especialmente en la primera Edad Media, apenas se mantuvieron separados, salvo en casos en que los príncipes intentaban utilizar a la Iglesia en su provecho o, a la inversa, los obispos trataban de acrecentar su poder económico y político. Esto acarreó una ventaja muy peculiar, que dejó su impronta en toda la Edad Media: la íntima unión de vida civil (esto es, de todo lo profano) y vida eclesial en orden a una unidad cultural, la unidad cultural específica de la Edad Media[14]. Mas también aquí acechó un grave peligro. Los pueblos germánicos trataron por todos los medios de encadenar el cristianismo a su propia forma nacional. El peligro se agravó notablemente por el carácter *particularista* de los germanos (por ejemplo, la tribu o la familia antes que el imperio). El peligro de las *Iglesias nacionales*[15] (muy enraizado en los reinos arríanos) y de las Iglesias territoriales fue demasiado evidente incluso en los reinos católicos (anglosajones, francos, burgundios, bávaros), con lo cual no sólo se vio amenazada la unidad de la Iglesia, sino que también se abrió una fuente *perenne* de secularización (politización); el peligro se hizo realidad a principios del siglo VIII en la Iglesia franca, enriquecida por el Estado, o más bien en sus obispos terratenientes. Aquí prenden también las raíces del funesto principio «pagano» (Engelbert Krebs): *cuius regio, eius religio.* Hemos de tener en cuenta que semejante

---

[13] Acerca de los problemas intrínsecos de tales «donaciones», cf. apartado IV: «El sistema de la iglesia privada».

[14] Esta compenetración no fue igualmente estrecha en todas las partes de Europa. En ninguna otra parte fue tan sólida como en la Alemania del sistema de la iglesia privada y de los obispos investidos con feudos imperiales; especialmente en Francia la unión fue mucho más débil. Pero la forma agraria continuó siendo esencial para toda la Iglesia medieval, tanto más cuanto que sólo de allí extrajo los medios de subsistencia.

[15] El término «nacional» en sentido riguroso sólo es aplicable a circunstancias posteriores. Aquí se emplea para distinguir las Iglesias arrianas «separatistas» de las Iglesias territoriales católicas dentro del imperio.

politización del cristianismo y de la organización eclesiástica, en las primeras fases de su desarrollo, en parte fue irrealizable y en parte estuvo exenta de verdadero peligro, pero que con la progresiva maduración espiritual y religiosa el peligro se hizo efectivo, llegando al grado de perversión. Pues entonces la independencia intrínseca de ambas esferas llegó a exigir, junto con su coordinación, la necesaria separación. También hay que tener presente, en fin, que desde un principio la Iglesia, utilizando el poder real por ella consagrado, trató por su parte de conquistar el ámbito de lo secular, sin darse cuenta, ni suficientemente ni a tiempo, de la necesaria independencia de lo mundano.

IV. REGIMEN DE LA IGLESIA PRIVADA

Su interdependencia con el mundo

1. Es en el régimen de la iglesia privada que acabamos de mencionar donde el pensamiento germánico ejerció su más fuerte e indiscutible influencia sobre la vida de la Iglesia medieval. Tanta importancia tuvo este régimen para toda la historia de la Iglesia, que tendremos que volver a ocuparnos de él con mayor detalle. En buena parte confluyeron en él todas aquellas desventajas que el mundo germánico implicó para la misión de la Iglesia. También en él se echa de ver con toda claridad la ambivalencia de aquellos hechos y situaciones histórico-eclesiásticos del Medievo que dieron lugar a la poco menos que inevitable tragedia de la historia de la Iglesia medieval, tragedia que una y otra vez nos ocupará e inquietará en el contexto de la lucha entre el *sacerdotium y* el *imperium.*

a) La iglesia fundada por el señor feudal germánico estaba de tal modo sometida a su dominio, que no sólo disponía de ella por derecho patrimonial, sino que sobre ella ejercía el pleno poder de la dirección espiritual (U. Stutz). Es cierto que el propio altar, o el santo patrón de la iglesia cuyas reliquias descansaban en él, llegó a ser el centro o el «titular» del patrimonio necesario para el funcionamiento y sostenimiento de la iglesia (edificio y decoración del templo, camposanto, casa parroquial, tierras y tributarios, parte correspondiente de la dula y los ingresos propiamente eclesiales). Pero el altar, por el suelo sobre el que estaba erigido, seguía siendo indefectiblemente propiedad del señor. La dotación de un altar no significaba para él más que el traspaso de ciertos bienes inmuebles, ciertos valores y ciertos derechos usufructuales de su patrimonio libre a un patrimonio colectivo especial. Originariamente libre para modificar o suprimir el *status* de pertenencia, el señor del altar, debido a la legislación carolingia, tuvo después que admitir una limitación de sus derechos, en cuanto que los bienes, una vez entregados al altar, ya no podían volver a ser enajenados. Pero como un *todo,* la iglesia privada pudo,

tanto antes como después, ser vendida, hipotecada o heredada. También la copropiedad o la participación de los derechos de propiedad fue posible y, a la larga, inevitable por la complejidad de la sucesión hereditaria. En caso de que los bienes de la iglesia no se requiriesen para el funcionamiento y mantenimiento de la misma, era al señor a quien correspondía el usufructo del excedente y hasta el derecho a tomar parte de las primicias, ofrendas y derechos de estola de los fieles[16]. Si el señor tenía en funcionamiento varias iglesias o lograba heredar derechos parroquiales o diezmos, sus ingresos aumentaban considerablemente. La posesión de iglesias se convirtió así, posteriormente, en una empresa económica rentabilísima en nombre del santo patrón de la iglesia.

Cuando el señor era sacerdote, él mismo ejercía sin otro intermediario la dirección espiritual de la iglesia. En caso contrario designaba un sacerdote, que al principio solía ser un siervo o un mercenario pagado *(mercenarius* o *conductus).* Desde el año 819 el sacerdote tenía que ser necesariamente un hombre libre o al menos liberado para este fin, el cual luego, en caso de empréstito (en sus distintas formas y con distintas tasas) también era prestado a una con la iglesia privada. Estando así las cosas, la influencia del obispo quedaba poco menos que excluida. Desde luego, sólo el obispo podía consagrar el altar y la iglesia y conferir las órdenes a su sacerdote oficiante. Pero el clero de las iglesias privadas era enteramente dependiente de la corte y del pan del señor, de forma que resultaba punto menos que imposible controlar su acción ministerial. Tras un estado de anarquía eclesiástica, al final del reinado de Carlos Martel, la Iglesia logró limitar parcialmente las atribuciones del señor del altar, fijando los bienes de la Iglesia, asegurando la posición de los sacerdotes y estableciendo ciertos derechos de inspección episcopal.

b) En iguales condiciones que las iglesias menores se hallaban también los monasterios. En vez de los conventos constituidos al modo romano, con derechos de corporación y con un abad libremente elegido y confirmado por el obispo, aparecieron los *monasterios privados* germánicos, que, salvo pequeñas variantes, compartieron la suerte de las iglesias privadas. Cuando ya había gran número de reglas monásticas, el propio señor decidía por cuál de ellas tenían que regirse los monjes de su convento.

En su raíz, el sistema de la iglesia privada es romano y germánico. Por eso lo encontramos tan difundido en Occidente. Dondequiera que este sistema, en el curso de la invasión de los bárbaros y de su progresiva cristianización, chocó con la vieja constitución episcopal pública y jurídica

[16] Derechos de estola son ciertos donativos que se hacen con ocasión de la administración de sacramentos o de otros servicios religiosos. En la Iglesia primitiva estaban absolutamente prohibidos y únicamente entraron en el derecho eclesiástico a través del régimen de iglesia privada propia.

de la Iglesia, hubo discusiones, pero en ellas la iglesia privada casi siempre se impuso sobre la iglesia episcopal. En la Franconia, el sistema de la iglesia privada se dio ya desde mediados del siglo VII.

2. Un derecho foráneo conquistó, pues, incluso la constitución de la Iglesia. Obispos y monasterios poseyeron desde entonces la mayor parte de sus iglesias en la modalidad de iglesia privada, y de este modo hicieron la competencia a los señores laicos de las iglesias germánicas.

a) Toda la importancia de esta acometida se hizo patente en un hecho: fue que el concepto jurídico de la iglesia privada marcó de forma imperceptible las relaciones de los reyes y nobles francos con las iglesias episcopales, los obispados e incluso las abadías hasta entonces libres. El modelo de los emperadores romanos orientales, supremos señores de la Iglesia, experimentó desde este momento una transformación específicamente germánica, cuya peculiaridad se manifestó de forma más intensa en la creciente feudalización del poder espiritual. Desde finales del siglo IX los reyes, grandes propietarios ellos mismos de iglesias y conventos privados, consiguieron progresivamente imponer frente a los obispos los principios del sistema de la iglesia privada.

Ya en Hincmaro de Reims (§ 41) había traslucido la idea (que llegaría a parecer obvia en la época poscarolingia) de que los obispos recibieran su obispado como beneficio de manos del rey. Desde esta perspectiva está claro que la investidura seglar (§ 48) debe contemplarse sobre el trasfondo del sistema de iglesia privada. De otra manera sería inexplicable que frente a los obispados y abadías libres pudieran alzarse tales derechos (típicos del sistema de iglesia privada) de usufructo provisional y testamentario. Pequeños obispados acabaron siendo propiedad de duques y condes y, como las iglesias privadas, fueron vendidos, pignorados, heredados o dados como dote.

Este derecho extraño, gracias a su preponderancia, llegó hasta obtener por algún tiempo el reconocimiento papal (con Eugenio II en el sínodo romano del año 826; con León IV en el sínodo del año 853). Hay que tener presente, además, que en algunos de sus elementos típicos aún siguió en vigor, incluso allí donde la Iglesia más duramente lo combatió y finalmente superó (en la lucha de las investiduras). En la legislación eclesiástica por todas partes encontramos sus huellas mediatas o inmediatas, como, por ejemplo, en la erección del monasterio privado papal y de su consiguiente *exención,* en la institución de los beneficios eclesiásticos, en el derecho de patronato y, sobre todo, en aquellas exigencias de usufructo financiero de los bienes de la Iglesia que aparecen en el fiscalismo papal de las postrimerías del Medievo (para las diferentes formas de tributación, cf. § 64).

b) En lo que atañe a la valoración religioso-teológica del sistema germánico de las iglesias privadas, a la vista están sus inconvenientes. En

primer lugar está la peligrosa dependencia del ministerio espiritual de los poderes materiales y patrimoniales; la posesión del suelo sobre el que se alza la iglesia lleva directa e indirectamente a la posesión de unos derechos eclesiásticos espirituales. Apenas habrá un ejemplo mejor y más craso de la mezcolanza germánica de ambos campos, y además con esa típica tendencia a hacer descender lo espiritual y sobrenatural a lo terreno y mundano. En esta actitud se manifiesta un egoísmo extrañamente contradictorio: uno regala, dona incluso iglesias para el culto divino, pero «se regala *ricamente* a sí mismo»; la fundación, de primera intención espiritual, obtiene elevados ingresos, lo que a la larga no puede dejar de repercutir en la misma intención. También aquí se hace ostensible la mentalidad del *do ut des.* Es una ofuscación que debe tenerse presente al enjuiciar la dadivosidad medieval y especialmente su cultivo por parte del clero y de los monjes.

No obstante la multitud de fórmulas piadosas, estas donaciones no siempre fueron expresión de perfección cristiana: por ejemplo, en tiempos de carestía, a muchos «libres» más pobres sólo les quedaba la posibilidad de entregar sus bienes a un convento o a un obispo si querían verse exonerados del servicio militar o de la obligación de acudir a las reuniones solemnes.

La incompatibilidad de todo este sistema jurídico con el cristianismo ya se evidencia en el mismo nombre de «iglesia privada»: el hombre no puede tener su «iglesia propia privada». El hecho de que en los tiempos siguientes el *sacerdotium* y el *regnum,* por distintas motivaciones, contraviniesen esta exigencia fundamental cristiana fue lo que hubo de provocar la gran crisis del universalismo medieval.

Por otra parte, sin embargo, tampoco se debe olvidar la inevitabilidad histórica ni las beneficiosas consecuencias del sistema de la iglesia privada: a él se debe la floreciente vida cristiana que a través de las parroquias de pueblo y de innumerables oratorios y capillas alcanzó las más dilatadas zonas rurales de la Europa medieval.

3. De múltiples formas tratará la Iglesia de superar el peligro del aislamiento y de la cosificación. Si buscamos una palabra clave, capaz de aglutinar formalmente los diversos medios, podríamos mencionar el universalismo. El cristianismo es el mensaje salvador del Dios hecho hombre; religión de la humanidad y, por lo mismo, expresión de un universalismo religioso esencial que la Iglesia jamás puede perder. En la Edad Media, sin embargo, este universalismo evolucionó, dentro de un proceso muy razonable, pero trágico, hacia un universalismo peculiar y específico, sobre todo hacia el universalismo del poder político-eclesiástico del papado. Por medio de él pudo la Iglesia reprimir los impulsos disgregadores de los nuevos pueblos y, mientras tuvo éxito en esta empresa, conservó viva la unidad de la *ecclesia universalis,* unidad

abarcadora del imperio y la Iglesia. A este universalismo unificador de la Iglesia sirvió de ayuda una idea todavía viva en las mentes de los doctos y en la fantasía de los pueblos, la idea del Imperio romano universal (en el orden tanto cultural como político) y de la Iglesia imperial universal estrechamente unida a él. De este modo, el universalismo en todo sentido (cf. *supra,* III, 3) y en todo orden de cosas constituyó la característica de la alta Edad Media.

Los susodichos peligros fueron, pues, vencidos en cuanto la problemática de la iglesia territorial particularista se elevó al plano de la Iglesia imperial universal. Pero con ello, y a pesar del decisivo influjo de las concepciones sacro-espirituales, el modo del pensamiento y gobierno político siguió penetrando en la Iglesia. Esto fue lo que impidió la coordinación autónoma, de suyo necesaria y entonces oportuna de ambas esferas, la eclesiástica y la mundana, cosa que contribuyó a preparar la hostil separación ulterior. Aquí se puede ver incoada la inmanente tragedia de la historia eclesiástica medieval, precisamente como telón de fondo de su gran tentativa de erigir en la tierra un reino de Dios universal.

Mas el peligro de ruptura de aquella unidad, que abarcaba todos los ámbitos de la vida, no fue conjurado para siempre. La enorme tarea educativa de los clérigos y monjes medievales entre los pueblos occidentales también tuvo como meta, por su propia naturaleza, su maduración y autonomía. El proceso educativo hizo que la vida cristiana cultivada por la Iglesia alcanzara un espléndido desarrollo; con ello hizo también que se desarrollaran las peculiaridades del carácter germánico. En cuanto estas peculiaridades comenzaron a interferir la tarea de la Iglesia, sembraron el germen de su posterior decadencia. Así surgió esa forma de realidad eclesiástico-medieval, fuertemente condicionada por el tiempo histórico, que en parte y a la larga impidió precisamente la necesaria solución armónica.

La autonomía que en el Occidente se desarrolló durante la alta Edad Media en todos los órdenes de la vida superior representó ya de por sí un elemento que no se integró fácilmente en la unidad de la vida eclesiástica (hasta entonces preferentemente objetiva y totalmente basada en la tradición). Pues tanto el pensamiento como la vida independiente de los pueblos germánicos se acercaba ahora al cristianismo con sus propios problemas o aspiraciones, tratando de imprimir en él sus particularidades aun en aspectos esenciales, igual que lo hicieron en la Antigüedad la civilización judaica, griega y romana (§ 5). Entre los germanos, y especialmente entre los teutones y los escandinavos, este peligro revistió particular gravedad en la baja Edad Media. Pues todas las peculiaridades del carácter germánico llevaban dentro de sí una radical inclinación al

particularismo, tendían al separatismo en todos los sentidos[17], y todo ello con proclividad a absolutizar lo separado (ilícitamente separado de la armonía de la comunidad).

4. Las causas de la disolución se concretan y evidencian en el trágico conflicto entre el papado y el Imperio, en el fondo del cual el problema que late no es otro que el de la relación cristianismo-mundo. Un entendimiento correcto de esta relación hubiera exigido el reconocimiento de la relativa autonomía del ámbito secular frente a la absoluta superioridad de lo eclesiástico-religioso; hubiera exigido el rechazo tanto de una mezcla inadmisible como de una separación hostil; hubiera exigido, en fin, para ambos órdenes una regulada coordinación. Semejante concepción, en teoría, fue algunas veces propugnada y hasta difundida enormemente, por ejemplo, en la extraordinaria y equilibrada síntesis de Tomás de Aquino; pero en la baja Edad Media fue rechazada incluso en teoría, como consta en declaraciones muy influyentes (legistas, Ockham, Marsilio de Padua). En la práctica ni siquiera llegó a realizarse en serio. Lo que se realizó fue más bien una mezcla progresiva con la tendencia de cada uno de los dos poderes a la hegemonía. Así, desde dentro, es como se preparó la separación (hostil).

A grandes rasgos, así se nos presenta la evolución interna: tras la reunión masiva de los pueblos en la Iglesia (primera Edad Media), tras la dirección de todo el entorno de la vida occidental desde Roma como centro (parte de la alta Edad Media), en la baja Edad Media se advertirá una fuerte tendencia a la separación. La jerarquía y el monacato tendrán que luchar con el producto de su propia educación: *a)* se irán formando las individualidades nacionales (los modernos Estados o «naciones» frente al Sacro Imperio romano universal), que extenderán sus particularidades a todas los ámbitos de la vida superior: se disolverá el universalismo y aparecerá la característica determinante de los nuevos tiempos, el particularismo, *b)* Frente a la unidad del objetivismo medieval surgirán brotes de subjetivismo, *c)* El clero, representante nato de la Iglesia universal, será sustituido como agente de la cultura por el representante de la pluralidad nacional, el laicado. Este proceso de disolución llegó a su plenitud en el humanismo y en el Renacimiento. Fue fatal que dicho proceso afectase también al campo religioso-eclesiástico propiamente dicho, desembocando así en las grandes creaciones de las Iglesias sectarias y nacionales de los husitas y la Reforma. Esto, desde luego, sólo fue posible históricamente porque en la misma Iglesia la idea del universalismo

[17] Naturalmente, con esto no se niega el alto valor de este rasgo característico: las más grandes obras alemanas en el campo espiritual tienen sus profundas raíces, posiblemente las más profundas, en ese particularismo individualista: música, literatura, filosofía, mística, piedad popular. Pero siempre queda el interrogante de si la integración de valores objetivos, universales, no presentaría dificultades especiales.

objetivo ya había perdido mucho de su pureza y seguridad en el sentido antes indicado y, especialmente, por las superestructuras irreligiosas.

5. Un rasgo fundamental hubo que penetró, guió y coloreó esta evolución interna: la *vuelta de la Iglesia a la cultura.*

a) En la Antigüedad la actitud de la Iglesia ante la cultura había sido muy variable. Y no pudo haber sido de otro modo porque, vista desde la perspectiva del cristianismo, la cultura entonces existente estaba escindida: contenía valores provenientes de Dios y, no obstante, en su conjunto era contraria a Dios, pagana.

Mas desde que la Iglesia quedó libre en el Imperio romano, pudo expresar cada vez más y mejor su propio modo de pensar y de entender la vida, incluso públicamente. Ella misma y sus representantes, los obispos, llegaron a constituir un factor determinante de la vida pública; la vida pagana adquirió rasgos cristianos. No obstante, no se llegó a una cultura nacida por entero de raíces cristianas. Ahora, en cambio, en la primera Edad Media, los hombres de la Iglesia pudieron crear una vida cristiana en su aspecto exterior y, poco a poco, también en su realidad interior: el curso del año se dividió según las fiestas y tiempos del calendario cristiano, el curso de la semana comenzó con el domingo cristiano (en el cual todos los fieles van juntos a la iglesia). Posteriormente, la imagen de la ciudad o del pueblo comenzó a caracterizarse por la iglesia y su torre, o por un convento dentro de la ciudad o en las afueras, y por los hospitales. En el siglo VI se introdujeron las campanas, procedentes de Oriente (muy pequeñas hasta el siglo XI), que anunciaban el comienzo de la misa y del oficio divino, señalando así la distribución del día (el toque del ángelus sólo a partir del siglo XIV). Las casas se adornaron con motivos cristianos (imágenes conmemorativas de Jerusalén, donde surgió el culto de la cruz; imágenes de la crucifixión, en paulatino incremento desde los siglos IV/V); la literatura se ocupó de temas cristianos, incluso durante mucho tiempo sólo teológicos; las leyes comenzaron a llevar en su encabezamiento la confesión del Dios trino; los procesos judiciales adoptaron el juramento cristiano. Para los pueblos jóvenes la Iglesia se convirtió en «la fuente de toda la tradición política y jurídica, de toda la formación, de toda la cultura y la técnica... Aquí la *Iglesia* configuró el Estado y lo dominó, y con su espíritu reguló la ciencia y el arte, la familia y la sociedad, la economía y el trabajo» (Troeltsch).

b) Con esta positiva colaboración en la cultura la Iglesia operó una transformación que resultó decisiva para su trabajo y para el juego de las fuerzas occidentales.

Se realizó una transformación interior que dominó directamente *toda* la vida medieval, elevándola a su máxima altura y florecimiento, pero que luego también fue causa de su decadencia religiosa y eclesiástica. Es importante poner de relieve desde el principio que esta decadencia no

sobrevino por azar, sino que acechaba como peligro inmediato en la misma orientación de la Iglesia hacia la cultura: ¡un ineludible dilema entre el deber, la altura de miras y el fruto visible por una parte, y una implícita amenaza del mensaje cristiano por otra!

Nuevamente nos hallamos ante el problema fundamental de la historia de la Iglesia: revelación y mundo o, más exactamente, ante la cuestión fatídica de la Edad Media: ¿logró el Medievo eclesiástico el bautismo del mundo, de la política, de la ciencia, en una palabra: de la cultura, o tal vez sólo consiguió una espiritualización excesivamente rápida y superficial de lo terreno, que de rechazo debía provocar, con toda certeza moral, una secularización de lo espiritual? ¿Nos hallamos quizá ante una consecuencia de la insuficiente separación de ambos campos, o sea, ante una satisfacción insuficiente de las legítimas exigencias de ambas esferas, esto es, ante una incompleta libertad en el ámbito de lo terreno junto a una deficiente pureza de lo religioso-eclesiástico?

6. Por otra parte, el hecho de que aquellos pueblos jóvenes fueran culturalmente pobres en el sentido indicado, así como el hecho de que la misión de la Iglesia como única y verdadera fuente de salvación había de ser la de conformar en lo posible toda la vida y todo el mundo a la voluntad de Cristo, hizo que este giro hacia la cultura apareciera como un deber innegable. Sólo un pensamiento lleno de prejuicios y antihistórico podría ver en ello una censurable ansia de poder de la Iglesia romana. Más bien vuelve a expresarse aquí de forma impresionable (muy distinta de lo que la antigua historia de la Iglesia nos ha enseñado) la plena catolicidad de la Iglesia, su espíritu de *síntesis,* que le permite afirmar todo aquello que de alguna forma es valioso y puede ayudar al hombre en su camino hacia el destino eterno. Todo el Medievo, creado con el concurso de la Iglesia, que culmina en tantas obras positivas del papado y de los emperadores, en figuras como Bernardo, Francisco, Tomás de Aquino, Dante, los místicos alemanes y los arquitectos de las catedrales románicas y góticas, es una grandiosa expresión de este espíritu y al mismo tiempo su más brillante apología.

El Medievo eclesiástico es, pues, un tiempo de evolución en sentido especialmente profundo (en el sentido de que algo todavía amorfo al principio llegó a adquirir su forma).

Su contenido religioso-cristiano, sin embargo, debe ser perfilado con precaución. Hay que guardarse de toda estimación exagerada o superlativa. El Medievo está repleto de esplendores cristianos. Pero en manera alguna es un tiempo de la *ecclesia triumphans* en la tierra. En la medida en que el Medievo tuvo ese juicio de sí mismo y las sucesivas generaciones se lo apropiaron, en esa misma medida tienen el uno y las otras una idea equivocada. El cristianismo exige la *metanoia* personal, vive de la palabra de Dios por la fe y por el sacramento. Justamente partiendo de estos

elementos esenciales es preciso que el juicio sobre la cristiandad de la Edad Media sea muy diferenciado. Los límites de la conversión interior en el sentido del evangelio se hacen patentes en el problema de las conversiones de masas, en el moralismo medieval (§ 35,3) y en las dificultades que impiden la penetración del mensaje de salvación en la totalidad del pueblo, como también en el escasísimo acceso de las masas al sacramento de la eucaristía, actitud esta a la cual se oponía la idea satisfactoria y fuertemente moralista de la penitencia (§ 36, Iglesia iro-escocesa).

V. SUBDIVISION TEMPORAL

1. Una ojeada general a la historia de la Iglesia antigua desde Constantino el Grande permite observar un proceso creciente de unificación: el nacimiento de la Iglesia imperial. En la Iglesia occidental este proceso estuvo acompañado por el incremento de la autoridad de la cristiandad romana y de su primer obispo, el papa (este incremento puede estudiarse con la máxima claridad en el papa León I y Gelasio; cf. § 24). La convergencia hacia la unidad presentó muchas lagunas, pero fue providencial. Sin ella la Iglesia no hubiera podido cumplir su misión en la Edad Media. Su trabajo se vio peligrosamente interrumpido por la invasión de los pueblos bárbaros: tras la caída del antiguo Imperio romano universal la Iglesia no se enfrentó con *una* nueva estructura, sino con toda una serie de estados germánicos separados entre sí y autónomos, de extensión inestable y de insegura cohesión interna, que eran, además, arríanos o paganos.

2. El comienzo de la Edad Media ofrecía, pues, condiciones muy desfavorables para una evangelización unitaria. La misión, por ello, ocupó los primeros siglos siguientes a la irrupción de los bárbaros: es la *primera época* de la Edad Media. Es el tiempo de la *fundamentación:* primera penetración de la Iglesia en los nuevos pueblos germánicos, establecidos en el suelo del Imperio romano. Esta época alcanza parcialmente hasta mediados del siglo VIII: la *época de los merovingios.* Esta fundamentación no debe en absoluto imaginarse como una perfecta planificación pensada, por ejemplo, por los obispos de Roma. Se lo impedía sencillamente su insuficiente conocimiento de las necesidades de la Iglesia y las posibilidades de los lejanos pueblos germánicos (§ 37). Pero, desde luego, es sorprendente ver cómo la conciencia misionera del papado empujó a cada uno de los obispos de Roma, aun en medio de sus tribulaciones políticas y eclesiásticas, a contribuir, recibiendo unas veces y dando otras, a la fatigosa creación de la nueva, incipiente unidad occidental.

3. La *segunda época* comienza cuando el papa, el «supremo guardián» de la Iglesia occidental, concierta la alianza con los francos, la mayor potencia secular de Occidente, y luego asocia al papado, como

representante de la Iglesia universal, el nuevo imperio occidental, como representante de los pueblos germánicos (mediados del siglo VIII y año 800; Pipino, Carlomagno).

Primero es el poder político (especialmente el Imperio franco-teutón) la fuerza dirigente frente al papado: la *primera Edad Media* (aproximadamente entre los años 750-1050). Se subdivide en dos períodos separados por un interregno caótico (el *saeculum obscurum,* finales del siglo IX hasta mediados del siglo X): 1) período de la cultura carolingia; 2) período de los Otones (Imperio *teutón).* Uno de los presupuestos que hacen posible y comprensible este predominio del poder político es, en ambos casos, la idea aceptada (e incluso promovida) por la Iglesia[18] de la *dignidad sagrada* del rey franco y del rey romano-germánico, luego ambos emperadores, que están equiparados al supremo sacerdocio pata dirigir a la Iglesia. Y por eso en esta época (hasta Canossa) el predominio del emperador debe entenderse sobre el trasfondo de un *dualismus* de gobierno en la Iglesia (papa *y* emperador; «sacro Imperio»).

Este «dualismo» es algo muy cambiante; también hay que entenderlo como una fuerte competencia. Cada uno de los dos poderes trata de utilizar al otro en provecho propio y poner en acto la preponderancia imperial o papal, según los casos. Precisamente en esta época de efectiva preponderancia imperial, la creación de la sagrada dignidad imperial y la idea de la *translatio imperii,* por ejemplo, son un medio en manos de los papas para subordinar a la autoridad espiritual *(principatus sacerdotium)* el poder todavía autónomo del rey o del emperador. Y, a la inversa, el emperador aspira a la jurisdicción completa, como «representante de Dios» *(vicarius Dei),* frente al cual el papa solamente sería un obispo «de segundo orden».

La causa inmediata del predominio imperial reside simplemente en el hecho de que el emperador tenía en su mano la espada y que en ambos casos se trataba de tiempos fundacionales de una realidad «política» no sólo internamente organizada, sino externamente representada. Pero, en tales casos, lo que en principio decide es siempre la potencia externa.

La Iglesia, desde los tiempos de las primeras misiones y mucho más después de la alianza del papado con los carolingios, siempre se apoyó en el brazo secular; de él reclamaba seguridad política y económica. La protección concedida por los dueños del poder político fue interpretada, a su vez, como una dependencia de la jerarquía y reivindicada como un derecho del brazo secular, reconocido por la Iglesia. Pero la jerarquía, una vez asegurada su existencia, irá presentando (expresa y consecuentemente) sus reclamaciones; y esto nos lleva a la época siguiente.

---

[18] Esto es válido a pesar de las antiguas raíces germánicas de las que también se nutre el concepto de «por la gracia de Dios» de los príncipes cristianos.

4. La *tercera época* comienza efectivamente cuando el papado, con la reforma de Cluny y de Gregorio VII, hace pasar a primer plano nuevos puntos de vista sobre la relación entre ambos poderes, plantea radicalmente sus ya generalizadas pretensiones de primado (León I, Gelasio I, «donación de Constantino») y, de esta forma tan exacerbada, inicia la lucha por la libertad y la primacía. La lleva a cabo victoriosamente y defiende luego su posición en una doble lucha defensiva contra el imperio de los Hohenstaufen: 1) la época de las aspiraciones de hegemonía del papado frente al imperio (siglos XI-XII); 2) papa e Iglesia como fuerza predominante en todo el Occidente cristiano (siglo XIII): la *alta Edad Media.*

Esta evolución se caracteriza por una progresiva clericalización de la Iglesia y por la correspondiente y fatal represión del elemento seglar: en el importante proceso de desacralización tanto del «sacro» Imperio y de su dignidad imperial como de gran parte de la cultura.

Esto provocó un grave trastorno del equilibrio y una peligrosa mezcla de ambos campos en manos del papado, mientras que, por el contrario, el poder secular no se sentía satisfecho en lo concerniente a su independencia y evolución. Hubo en todo ello una exageración que asentó las bases para el debilitamiento de entrambas partes de la anterior «alianza» intraeclesial y, como ya hemos dicho, para la separación hostil de ambos campos: la cuarta época.

5. La *cuarta época* se caracteriza: 1) por el retroceso de la típica forma medieval del papado y por la disolución de las actitudes espirituales específicas de la Edad Media; es el tiempo 2) del asentamiento de los modernos poderes nacionales y de las nuevas actitudes espirituales, más seculares, así como del asalto y penetración de unos y otras en el papado: la *baja Edad Media* (siglos XIV y XV).

6. El nombre de *Edad Media* es un producto de la presuntuosa autoestima de los humanistas; en principio quería descalificar el tiempo que va desde la Antigüedad clásica hasta su reaparición en el Renacimiento como un paréntesis carente de cultura. De ese mismo espíritu procede también la expresión «la oscura Edad Media»[19]. Pero la época como tal se entendió a sí misma primeramente como *civitas Dei* o como *orbis christianus.*

Hoy ya sabemos todos que la Edad Media desarrolló en todos los campos fuerzas culturales de primera categoría y realizó obras de valor permanente. Además, sin la Edad Media no habría existido el Renacimiento, que tantas veces, especialmente en tiempos pretéritos, se ha utilizado para descalificarla, y apenas habría sido posible un auténtico

[19] En la historia de la Iglesia se atribuye, y con razón, al siglo IX/X el *saeculum obscurum,* especialmente en Italia.

acceso a lo antiguo; la humanidad moderna sin el Medievo sería doblemente pobre. Por mucho que el Renacimiento quiera distanciarse del modo de ser medieval y tenga una fisonomía propia e independiente, algunas de sus raíces ahondan tanto en el Medievo que su propia naturaleza sólo puede ser comprendida íntegramente si también estas fuerzas nutricias se consideran como esenciales. Muchos elementos de la liturgia, la filosofía, la teología y el derecho canónico, muchas formas de la administración y del arte, que en el Renacimiento alcanzaron plena autonomía, nacieron de la cultura monástica medieval.

PRIMERA EPOCA

FUNDAMENTOS DE LA EDAD MEDIA

EPOCA DE LOS MEROVINGIOS

§ 35. *LOS DOS PODERES DEL FUTURO: LOS FRANCOS Y EL PAPADO. GREGORIO MAGNO*

I. LA IGLESIA DE LOS FRANCOS

1. De todas las tribus germánicas establecidas en el territorio del Imperio romano hubo una que se colocó a la cabeza y dominó el futuro gracias al Estado por ella creado: *los francos*. Dos circunstancias fueron decisivas: *a)* los francos fueron (junto con los frisones y los bávaros) los únicos germanos que, por no proceder de tierras lejanas, sino por ser más bien vecinos inmediatos, recogieron la herencia del Imperio romano, en parte internándose pacíficamente, en parte combatiendo; no llegaron, por así decir, a abandonar su patria; *b)* mientras la mayoría de los otros germanos recibieron el cristianismo primeramente como arrianismo, ellos lo recibieron de inmediato en su forma católica. Esto les permitió integrarse en una unidad con la población romana nativa, que era católica. La falta de esta indispensable unidad cristiana fue una de las causas de la caída de los Estados germánicos arríanos.

2. El fundador del reino de los francos fue el merovingio Clodoveo (481/82-511), un príncipe de los francos sálicos, en la actual Bélgica. Él y sus hijos extendieron tanto sus conquistas, que casi llegaron a ocupar toda la Galia, o sea, un país que ya era cristiano[1].

El bautismo de Clodoveo (498 o 499) estuvo preparado por su experiencia del poder del Dios de los cristianos en la guerra de los alamanes y por su mujer, católica, Crotequilda (Clotilde); también contribuyó la convivencia por algunas décadas de los victoriosos francos con los católicos galos. Clodoveo reconoció la superioridad religiosa y cultural del cristianismo y las ventajas políticas que éste podía aportar a su imperio (unidad; apoyo interno gracias al poder y autoridad de los obispos). El pueblo franco secundó la conversión del rey sin mayores reparos: el cristianismo había ya producido su efecto; el paganismo como profesión de

---

[1] Semejante juicio sobre los siglos V y VI no lo podemos acentuar en exceso, ni aun para un país como la Galia, en el cual penetró muy pronto el mensaje cristiano y la organización eclesiástica se había conservado relativamente intacta desde la época romana. Cf. a este propósito los datos relativos a la densidad de la cristianización, § 34.

fe ya no tenía firmes raíces. Con todo esto, sin embargo, aún no se ha dicho casi nada de la profundidad religiosa de la nueva profesión de fe.

No fue tan obvio, desde luego, que Clodoveo y sus francos aceptasen el cristianismo en la forma católica. Los germanos que irrumpieron en el imperio formaban ya, precisamente por su arrianismo, una cierta unidad. Desde este punto de vista, el Imperio romano católico no dejaba de ser, y de una forma especial, el enemigo común, o sea, justamente por eso el enemigo número uno de los francos. Además, Chilperico, rey de los burgundios y suegro de Clodoveo, era arriano. Que su mujer, Clotilde, fuese católica se debía a que había sido educada en Ginebra en la corte de su tío (donde había burgundios que permanecieron católicos desde el tiempo de la primera conversión). Dos hermanas de Clodoveo se hicieron arrianas; por una de ellas, Audofleda, el rey arriano de los ostrogodos, Teodorico, se convirtió en cuñado de Clodoveo. El arrianismo era la fuerza religiosa predominante en el centro de Europa. La decisión de Clodoveo, pues, fue contraria al curso natural de las fuerzas de la constelación política; debe atribuirse, subrayémoslo, exclusivamente a él. Por otra parte, las consideraciones políticas también jugaron un papel en el sentido de que la aceptación de la fe católica aseguraba a los francos la simpatía de los galorromanos católicos.

El bautismo de Clodoveo tuvo incalculables repercusiones en la historia de la Iglesia; la primera consecuencia fue nada menos que la cristianización y catolicización de las otras tribus germánicas anexionadas a su imperio por los francos; surgió una Iglesia nacional franca; desde ella fueron cristianizados los nuevos territorios del imperio franco a la derecha del Rin (hesienses, turingios, bávaros, alamanes), todavía paganos o semipaganos. Más tarde, con Dagoberto († 639), cayeron también los frisones bajo la influencia de la, misión católica.

Con el crecimiento del Imperio franco hacia el este, dentro de la actual Alemania, fue apareciendo poco a poco, y cada vez más clara, una cierta diferencia cultural entre la parte oriental, Austrasia, casi puramente germánica, y la occidental, Neustria. Aquí (aproximadamente la actual Francia) los germanos se fundieron con la población nativa galorromana, formando un único pueblo románico, y la lengua materna germánica, al mezclarse con el latín, se convertiría en una lengua románica: el francés. (No hay que perder de vista que la aristocracia, sobre la que se basó la Francia posterior, era en gran parte de ascendencia germánica; pero también aquí se mezcló muy pronto la sangre a causa de los matrimonios entre francos y mujeres románicas).

3. En este Imperio de los merovingios francos, el curso de los acontecimientos histórico-eclesiásticos, su florecimiento y decadencia dependió esencialmente de la constitución de la *Iglesia nacional o territorial.*

a) Una primera característica de la *Iglesia territorial* fue su clausura hacia el exterior; los límites eclesiásticos se correspondían con los políticos (incluso dentro de las partes del reino), o sea, ninguna zona del imperio podía estar sometida a un obispado o una diócesis metropolitana exterior. Siempre que las conquistas merovingias avanzaban hasta una zona eclesiástica extraña había que modificar la antigua división de las diócesis.

Aunque la Iglesia territorial también estuvo radicalmente aislada bajo el aspecto jurisdiccional, no por eso quebrantó la unidad moral de la cristiandad: precisamente las últimas investigaciones sobre el patrocinio han constatado la enorme difusión del culto a san Pedro y a los apóstoles en la Galia antigua y en la Galia franca. La Iglesia territorial sabía que también se hallaba ligada a la unidad de la doctrina.

A la clausura hacia el exterior correspondía una rigurosa organización de la Iglesia en el interior, y ello bajo la autoritaria dirección de los mismos reyes, que en esto imitaban en parte la postura de los emperadores romanos antiguos y orientales y en parte seguían las viejas tradiciones germánicas (culto de la estirpe y sacerdocio de los reyes). Así, pues, el rey era quien convocaba los concilios merovingios imperiales o nacionales, decidía los temas a tratar y promulgaba los cánones que le placían como leyes obligatorias del imperio. A diferencia de lo que acontecía en los reinos visigodos, el episcopado franco sólo consiguió en mínima parte que se le encomendase la supervisión del orden jurídico y de otros quehaceres públicos. No obstante, la Iglesia influyó poderosamente en la vida pública por su acción caritativa y social, por el derecho de asilo (los criminales que buscaban amparo en el templo no podían ser castigados ni en su cuerpo ni en su vida) y por su contribución a la liberación de los siervos o esclavos.

El ingreso en el estado clerical sólo era posible con permiso del rey o del conde, lo que, naturalmente, se basaba en consideraciones fiscales o militares. Más decisiva fue la provisión de los obispados por los reyes francos, circunstancia que podemos rastrear hasta los tiempos de Clodoveo. La elección de los obispos por parte del clero y del pueblo, que los concilios siempre habían exigido, no quedaba del todo excluida, pero sólo significaba una propuesta que el rey podía aceptar o rechazar. Como ya denunció Gregorio de Tours, esto no era sino un principio de simonía, porque tanto el elegido como los electores, por lo general, corrían a obtener el favor real mediante valiosos obsequios. El rey podía, no obstante, nombrar obispos directamente, con lo cual su elección recayó a menudo sobre seglares, como también la concesión de beneficios eclesiásticos se debió muchas veces a motivos políticos. Del rey Chilperico se dice que bajo su reinado fueron pocos los clérigos que . alcanzaron la dignidad episcopal.

b) Dada esta profunda dependencia, la reacción del episcopado contra el gobierno de la Iglesia por parte del rey nunca llegó a ser unitaria.

La resistencia de los obispos, que nunca dejó de hacerse sentir, no acabó por concretarse en una oposición radical, lo cual también se debió, entre otras razones, a que los reyes francos —excepción hecha de un intento de Chilperico I— nunca se entrometieron en el campo de la doctrina de fe.

En general, nadie pensó en discutir la posición de los reyes en la Iglesia, pues se entendía que sus funciones eran un modo de protegerla; protección que no era sólo un derecho de los reyes, sino también un deber. Los obispos, no obstante, fueron aún más allá, llegando a alabar el «espíritu sacerdotal» de Clodoveo, como hicieron los padres conciliares reunidos en Orleáns en el año 511, o llegando a apelar a las instrucciones del rey, como hizo Remigio de Reims, porque al rey se le debía obediencia como predicador y defensor de la fe. Venancio Fortunato llamó al rey Childeberto «nuestro rey y sacerdote Melquisedec», porque «llevó a su cumplimiento como seglar la obra de la religión».

Por otra parte, el episcopado nunca estuvo incondicionalmente sometido al rey. Los sínodos echaban en cara a los reyes sus pecados y el obispo Germano de París llegó incluso a excomulgar al rey Chariberto por su matrimonio con una virgen consagrada a Dios.

Pero, naturalmente, la crítica al poder y a la majestad del rey pronto halló un límite, como testifica el mismo Gregorio de Tours: «Si uno de nosotros quisiera abandonar el camino de la justicia, podría ser reprendido por ti. Pero si tú caes en el error, ¿quién podrá entonces censurarte? Nosotros, sí, te hablamos, pero tú solamente nos escuchas cuando quieres...».

Hasta el mismo papa Gregorio Magno se adaptó a las circunstancias cuando en escritos elogiosos y ponderados se dirigió a la reina Brunequilda, cruel y sin escrúpulos, para inducirla a la reforma de la Iglesia franca.

4. En tiempos de Clodoveo, de sus hijas y sus nietos, las condiciones de la *Iglesia territorial franca* evolucionaron favorablemente en lo esencial. Pero sus sucesores, desde Dagoberto († 639), no fueron capaces de mantener la obra a la misma altura.

a) Las desavenencias y la incapacidad (por ejemplo, las formas primitivas de administración) causaron grave perjuicio al Imperio franco y a su Iglesia. Es cierto que aún se mantenía en buena parte la misma organización de las diócesis de los tiempos romanos. Pero las susodichas tendencias obraron efectos nocivos: en vez del sentimiento comunitario y del servicio sin discriminaciones, lo que se manifestó fue un insano egoísmo. El robo en conventos, obispados y parroquias fue intensamente

practicado desde el rey hasta el último arrendatario de bienes eclesiásticos (para más detalles, cf. § 39).

En el período de formación del Estado franco, la Iglesia representó una gran fuerza moral, que se manifestó especialmente en la influencia de los obispos (carácter sagrado; representante de las antiguas tradiciones; conocedor de la administración; cáritas) sobre la población nativa. Los soberanos merovingios quisieron utilizar esta fuerza en servicio del Estado, esto es, de sí mismos. Y aquí, sin duda, hubo evidente peligro para la vida sacramental y la predicación de la palabra. Pero, por encima de todo, lo decisivo era si el ministerio episcopal se ejercitaba o no con la necesaria libertad religiosa y misionera.

b) El hecho de que tal peligro no llegase a constituir una amenaza vital se debe a que aún estaba vigente la concepción del ministerio episcopal de los tiempos romanos. A comienzos del siglo VII, el fortalecimiento del Imperio merovingio trajo consigo, por poco tiempo, una mejora de la situación de la Iglesia franca. Hubo sínodos en Neustria, Austria, Burgundia. El más importante fue, sin duda, el sínodo imperial del año 614, que aprobó importantes cánones reformistas, como, por ejemplo, sobre la elección canónica del obispo, que al parecer estuvieron vigentes durante algún tiempo, por supuesto sin necesidad de derogar la aprobación real. Sorprendentemente hubo por entonces muchos santos, cuya fuerza de edificación espiritual no debe en absoluto atribuirse sólo a la Iglesia franca (cf. § 39).

La decadencia de la Iglesia franca, iniciada con la disolución del reino tras la muerte de Dagoberto, duró todo un siglo. En el Imperio de Oriente, el proceso de cristianización (cf. § 37) y la evangelización se detuvieron; los frisones, al recuperar la libertad política, retornaron completamente al paganismo.

c) El nuevo reforzamiento político fue obra de los mayordomos francos, principalmente de Pipino de Heristal († 714) y su hijo Carlos Martel († 741). Pero la situación de la Iglesia bajo Carlos Martel, de vida precisamente no muy cristiana, se tornó bastante insegura por los peligros antes mencionados (hubo robos de bienes eclesiásticos a favor de los nobles, sus partidarios políticos; un pariente de Carlos Martel recibió, junto con el arzobispado de Ruán, los obispados de París y Bayeux, así como las abadías de San Wandrille y de Jumièges, como consecuencia de la secularización de obispos y abades). Restablecer el orden e instar a la reforma interna de la Iglesia fue tarea reservada, aparte la iniciativa de sus hijos (primeramente el piadoso Carlomán, que luego entró en un convento, y más tarde Pipino), a los misioneros de la Iglesia anglosajona.

II. EL PAPADO

1. En los duros y belicosos tiempos de confusión de los siglos VI y VII, como las fronteras variaban continuamente y la presión de los avances germanos se hacía sentir cada vez más fuerte en el interior de Italia, resultaba muy difícil establecer contacto desde Roma con los lejanos católicos del norte. Las comunicaciones solían ser muy raras. Es un impresionante signo de la indestructible fuerza de la Iglesia el hecho de que, a pesar de estar inmersa en la barbarie de aquellos tiempos y, además, gobernada en su mayoría por personas de poco relieve, no le faltase el ánimo ni la capacidad para proseguir, al menos en cierta medida, su tarea misionera en los puntos más importantes y más cargados de futuro y lograr resultados significativos.

2. El papa Gregorio Magno (590-604) es el hombre que por sus méritos históricos debe ser mencionado antes que todos los demás. Tan importante como el último gran papa de la Antigüedad decadente (León Magno, § 24), Gregorio Magno es el primer gran papa del nuevo mundo que despierta. Su obra fue decisiva para toda la Edad Media. Una realidad absolutamente fundamental para toda la evolución eclesiástica en Occidente fueron las Iglesias *territoriales* germánicas. Gregorio, el romano, reconoció que aquí acechaba un peligro de enormes consecuencias; la Iglesia universal podía verse amenazada por la escisión. Tanto más cuanto que no se podía prescindir de la organización de las Iglesias territoriales ni se debía renunciar a ella en interés precisamente de la cristianización. La obra del papa Gregorio marcó una pauta efectiva de solución: había que alcanzar el objetivo ya presente en la Antigüedad eclesiástica, sin el cual no habría habido ni Edad Media ni una Iglesia universal tal como la tenemos hoy: era preciso que el sucesor de Pedro dirigiese a toda la jerarquía con mayor rigor. Aunque la cosecha inmediata no correspondió a la siembra de ese gran hombre, desde el punto de vista histórico no resulta aventurado decir que ya en este primer Gregorio trasluce la gran idea de un Imperio cristiano occidental, mucho antes de que Carlomagno o incluso Gregorio VII revelaran su programa. Es de suma importancia religiosa para la historia de la Iglesia el hecho de que, en una situación de debilidad política tan desesperada —aunque no carente de prudencia política y económico-administrativa— surgiera una nueva (y espiritualizada) idea de Roma y fuera realizada esencialmente por las fuerzas de la fe.

3. Fueron aquéllos unos tiempos caóticos para Italia. Pocas décadas habían transcurrido desde que Justiniano, en una devastadora guerra de dieciocho años (535-553), les arrebatase Italia a los godos arríanos, aniquilándolos. Roma había sido sitiada repetidas veces[2]. Los Imperios de Oriente y de Occidente se unieron de nuevo. En el año 554 llegó a Rávena

[2] Desde aquel tiempo quedó abandonado e insalubre el campo romano, anteriormente feraz y floreciente.

un gobernador bizantino (exarca) como jefe político del país (¡también del papa!). Residió allí unos doscientos años.

Pero ya en el 568 llegaron a Italia los longobardos arrianos (la última tribu puramente germánica que se afianzó en territorio romano), amenazando continuamente a Roma y con ello la independencia del papa. Durante siglo y medio subsistió el peligro de que el papa descendiera a la categoría de obispo territorial longobardo.

4. Cuando se busca una razón capaz de explicar los caracteres personales del papa Gregorio, la estructura de su programa y la posibilidad de sus éxitos, no se halla otra que su *romanidad*. Romanidad significa aquí no tanto cultura romana como sabiduría romana y rica humanidad; Gregorio quería que los subordinados fuesen tratados como hombres adultos: «Los hombres somos todos iguales por naturaleza». Gregorio, además, fue heredero del arte de gobierno de la antigua Roma (lo había aprendido y ejercitado en su anterior carrera al servicio del Estado), que tan genialmente había sabido atraerse y gobernar bajo un mando unitario a pueblos de tan distinta raza y tan lejanos lugares, respetando sabiamente sus peculiaridades; una actitud que en el monje Gregorio arraigó aún más profundamente por influjo de la mesurada regla de san Benito.

Esta romanidad, caracterizada desde el punto de vista tanto racional como operativo por su capacidad práctica de buen orden y mando, alcanzó en Gregorio tan extraordinaria profundidad en el sentido cristiano que en él ya no vivió ni fructificó por su propio dinamismo, sino por el cumplimiento de aquellas exigencias cristianas, aparentemente inconcretas, de realizar el lema de Mt 23,11: «el más grande de vosotros sea servidor vuestro».

Durante toda su vida el romano Gregorio permaneció íntimamente identificado con la antigua idea de imperio y de su representante, el emperador de Oriente. Pero no por eso dejó de querer la independencia de la Iglesia. Desde la terraza de su palacio de Letrán dirigió personalmente la defensa de su querida patria, Roma, contra los longobardos. No obstante, luego prefirió (en vez de secundar las exigencias del emperador y del exarca) conseguir la retirada del rey Agilulfo por medio de un elevado tributo anual. Frente a sus bárbaros y brutales enemigos jamás olvidó su carácter sacerdotal, tratando de ganarlos para la verdadera fe. Así obtuvo al fin que el hijo mayor del rey y heredero del trono recibiera el bautismo católico (la mujer del rey Agilulfo, la princesa bávara Teodolinda, era católica).

5. La gloria especial de Gregorio en la historia de la Iglesia proviene de su actividad misionera. Esta estuvo particularmente dirigida a los anglosajones. Pero él fue muy consciente de la importancia y del papel directivo de los francos. Las fuentes nos permiten afirmar que la misión británica se dirigió indirectamente a los francos. Gregorio, en efecto, en el año en que comenzó la misión de Inglaterra (595), escribió a Chilperico II,

rey de Austrasia, la frase profética: «Como la dignidad del rey supera a la de todos los demás hombres, así el esplendor del imperio (de los francos) excede al de todos los demás reinos».

a) Al dar a cada uno de los pueblos de más allá del Mar del Norte una Iglesia estrechamente unida con el centro, con Roma, creó, por así decir, dos polos desde los cuales la vida religioso-eclesiástica católica pudo *abarcar* como una corriente los pueblos germánicos situados en el medio, preparando así, de forma decisiva, el gran trabajo del futuro. Como auténtico conductor de hombres sabía muy bien que de la noche a la mañana no se puede lograr una transformación interior, una conversión real de todo un pueblo, y mucho menos empleando la fuerza. Por eso defendió el principio genuinamente católico de que en la medida de lo posible hay que aceptar los usos y costumbres tradicionales de los pueblos y, en vez de eliminarlos, llenarlos de espíritu cristiano: «No se les puede quitar todo a los incultos. Quien quiere alcanzar la cota más elevada, sube paso a paso, no de una vez».

La inteligencia de aquellas escasas posibilidades espirituales y psicológicas de las misiones le llevó, por ejemplo, a permitir el uso de imágenes sagradas (¡pero no su adoración religiosa!) como medio de instrucción para los incultos que no sabían leer. (Calvino, en sus fervores puritanos, no tendrá en su día comprensión alguna para estas sanas ideas).

b) En esta misma línea estuvo también su prudente adaptación a las circunstancias eclesiásticas territoriales de los pueblos germánicos. A pesar de las escandalosas anomalías que se daban en la Iglesia merovingia (simonía en la provisión de las sedes episcopales, inmoralidad en el clero, etc.), respetó los derechos de los reyes en cuanto a la convocatoria de los concilios y el cumplimiento de sus acuerdos. Trató de conseguir la necesaria reforma con ellos y por ellos. No por propia iniciativa —como hubieran hecho muchos de sus predecesores y especialmente sus sucesores—, sino a petición del rey Childeberto, nombró vicario apostólico al obispo de Arlés. Supo también a la perfección cómo habituar a los germanos a la autoridad especial del papa, como, por ejemplo, cuando envió al propio rey la llave del sepulcro del príncipe de los apóstoles con una reliquia incrustada de la cadena que debió de llevar san Pedro estando prisionero. Apoyado en la secreta fuerza de la veneración que los germanos sentían por san Pedro, Gregorio se convirtió en una autoridad paterna exenta de todo paternalismo, que pudo llamar «hijos» a los poderosos reyes bárbaros y como tales corregirlos en caso de necesidad.

Así también se comportó con la Iglesia visigoda de España, que poco antes de su pontificado se había convertido del arrianismo a la fe católica. A su amigo Leandro de Sevilla le envió el palio, y al rey Recaredo, en agradecimiento por su declaración de lealtad, algunas preciosas reliquias y un escrito sobre los deberes de un rey cristiano. Pero en ningún momento

hizo peligrar el primado de jurisdicción papal planteando exigencias inoportunas o incluso despóticas.

6. De esta manera enderezó la misión por el único camino fructífero que para bien de la cristiandad jamás debió ser abandonado: en vez de una rígida uniformidad según el modelo de la Iglesia-madre romana, autorizó y predicó una amplia y prudente adaptación (acomodación) para que la fe cristiana se encarnara realmente en el pensamiento y en la vida de los nuevos pueblos que se acercaban a Cristo. De este mismo espíritu están llenas las palabras que Gregorio dirigió a Agustín de Canterbury: «Hermano, tú conoces las costumbres de la Iglesia romana, en la cual has sido educado y que tú querrías conservar. Pero es mi deseo que, cuando encuentres algo en la Iglesia romana o gala o en cualquiera otra Iglesia que pueda agradar más a Dios todopoderoso, lo selecciones con cuidado y lo introduzcas en la Iglesia de los anglos, todavía joven en la fe... Porque los usos y costumbres no son estimables por su lugar de origen, sino el lugar de origen por sus usos y costumbres. Por lo cual elige de todas las Iglesias cuanto sea piadoso, religioso, correcto...».

Gregorio fue un pastor de almas de gran talla. Lo documenta ya cuanto se ha dicho, aunque todo ello se refiera más a la estructura externa y a la fundamentación formal (naturalmente, sin olvidar las actitudes espirituales de fondo que las determinan). Pero junto a ello y sobre todo ello —como ya se ha insinuado— fue un hombre de gran vida religiosa interior. Las raíces más hondas de su fortaleza han de buscarse en su piedad, esto es, en su fe.

Heredero de una rica familia, renunció a su brillante carrera para entrar (en diferentes etapas[3], por decirlo así) en el convento (¿de benedictinos?) que él mismo había fundado en su palacio romano. Hacia el año 575 ya había formado parte de una comunidad de vida monástica, pero sólo tras su regreso del *apocrisiarado*[4] y de la fundación de otros seis conventos en sus latifundios de Sicilia, renunció en el año 587 a sus derechos patrimoniales, aún considerables, y se hizo definitivamente monje.

Hay que tener muy presente lo que esto significa. ¡Conventos en Roma! ¡En la Roma de los templos y de los anfiteatros, en la Roma en otro tiempo dominadora del mundo, monjes que despreciaban y huían del mundo! ¡Y saliendo de un convento, equipado con todas las tradiciones de la noble romanidad, el salvador de Roma, el que dio forma a la Iglesia universal!

La unión de monacato y cura de almas no fue cosa corriente ni en el monacato antiguo ni en el contemporáneo; pero sí lo fue para el monje-

---

[3] Poco a poco se sometió a todo el rigor de la regla: la llamada *observantia parva*.

[4] Apocrisario era en aquel tiempo el título de los legados papales en Bizancio.

papa, el romano Gregorio. Dio al monacato la providencial tarea misionera que ni el mismo san Benito había previsto como actividad específica de sus monjes.

Su espíritu ascético está atestiguado también en sus escritos, algunos de los cuales dominaron toda la Edad Media, haciéndola fecunda en muchos aspectos (por ejemplo, su regla pastoral para el clero, sus homilías, más de 800 cartas). Naturalmente, la alta y profunda espiritualidad de la antigua teología eclesiástica se había perdido. En comparación, las obras de Gregorio, en su contenido como en su forma, fueron de modesta categoría (aunque los viejos monjes, por múltiples caminos, supieron extraer de su exuberante estilo alegórico un vigoroso y sano alimento, muy de otra manera que nosotros). Indudablemente, su fuerza religiosa es enorme y se expresa en formas del todo válidas para las gentes de entonces (incluidos los monjes).

7. Muy en consonancia con el carácter de Gregorio discurrió también su organización del papado, del cual ha venido a ser a lo largo de la historia el representante ideal. La particularidad de su pontificado consiste en que, por una parte, está totalmente en la línea que va de León Magno a Gregorio VII y, por otra, parece contradecir en puntos esenciales esa misma poderosa corriente histórica. A este respecto es muy significativa la discusión de Gregorio con Juan el Ayunante *(595),* quien siendo obispo de Constantinopla se atribuyó el título de «patriarca ecuménico». El título como tal no era nuevo. Como expresión de la dignidad del patriarca de la capital del imperio, cuyo rango era superior al del patriarca de Alejandría y de Antioquía, había sido consentido durante mucho tiempo en la misma Roma e incluso por Gregorio, en contraposición con la postura de León Magno. Pero tal título podía también entenderse en el sentido de un *episcopus universalis,* lo que implicaba una inaceptable limitación del primado romano. Contra ello protestó Gregorio en una carta dirigida a su amigo el patriarca Juan, por otra parte altamente respetado por su piedad. En ella reivindicaba para sí el primado de la Silla de Pedro, a la vez que rechazaba el título de «obispo universal» como expresión de una injusta y poco caritativa presunción. En contra de la praxis bizantina y en conformidad con la -primera carta de Pedro (5,1-3), y fiel a su propia exhortación al clero («¡más servir que mandar!»), Gregorio se llamaba a sí mismo *servus servorum Dei.* Tampoco esta denominación, que en adelante emplearían los obispos de Roma para designarse a sí mismos, era nueva ni tenía un significado preciso. Ya León Magno había calificado su servicio como *servitus* y el emperador Justiniano, el poderoso dominador de la Iglesia, creyó poder considerarse a sí mismo como *ultimus servus minimus.* Pero en el caso de Gregorio este calificativo fue algo más que una fórmula de devoción o una exaltación de su cargo por vía contraria. De su alcance nos informa una carta que dirigió en el año 598 al patriarca Eulogio de

Alejandría. En ella no solamente rechaza para sí el título de *universalis papa,* sino que explícitamente rehusa la expresión epistolar «como vos habéis mandado», que Eulogio había empleado en una carta dirigida a Gregorio. Porque —así precisa el propio Gregorio— «él no ha *mandado* nada, sino simplemente se ha preocupado de comunicar al patriarca lo que le ha parecido útil». El primado —al cual también se atiene Gregorio, igual que sus predecesores— debe, por tanto,, ejercerse, en su opinión, en forma de servicio, no de dominio. Gregorio rige la Iglesia en cuanto que sirve a los hermanos (cf. Lc 22,26ss).

De esta forma de entender el *servus servorum Dei,* típica de Gregorio, hay que distinguir la otra, según la cual el papa sirve a la Iglesia en cuanto que la rige. Es preciso tener presente esta importante distinción para comprender la íntima tensión existente entre historia y revelación en la evolución de la idea del primado desde Gregorio I hasta Gregorio VII; desde este primer papa-monje, que rechazó para el sucesor de Pedro el título de *universalis papa* como orgullosa presunción, degradante para los hermanos en el ministerio, hasta aquel otro monje sobre la sede del príncipe de los apóstoles, quien, no obstante su indiscutible humildad y su insuperable disposición al servicio, en su célebre *Dictatus Papae* (§ 48) reclamó el mismo título como derecho exclusivo del papa. Especial título de honor de este gran papa de aquella época de transición es, pues, que él mismo, siendo romano, supiera desprenderse de la romana envoltura del *principatus* espiritual, poniendo en práctica la simplicidad y genuinidad evangélica del ministerio de Pedro.

Este mismo espíritu, unido a una sana política realista, fue el que al parecer guió a Gregorio cuando, frente a la autoridad del emperador, llegó a tomar una postura notablemente distinta de la de sus predecesores y sucesores. Tratándose de la fe, Gregorio no sabe retroceder. Mas cuando se trata de asuntos —como el ingreso de los soldados en el estado monacal— que atañen por igual al ámbito secular y eclesiástico o corresponden a la autoridad «político-eclesiástica» del emperador, entonces se contenta, si es necesario, con una obediencia tolerante. Y así indica claramente al emperador Mauricio que el edicto de exclusión de los soldados de la vida monástica es contrario a la voluntad de Dios. Con esta dura protesta cree haber cumplido con su deber. Por lo demás acata y promulga la ley imperial. El emperador, como cristiano y como protector de la Iglesia, debe ser personalmente responsable de su determinación ante Dios.

8. Sobre una personalidad semejante hubo de recaer, poco menos que automáticamente, la *dirección política* de Roma al desaparecer el Senado.

Además, como con el incremento de la riqueza del patrimonio de Pedro también había ido creciendo el poder externo del papa, es comprensible que en la invasión de los longobardos no fuese considerado como el verdadero representante del Imperio romano de Oriente el exarca

imperial de Rávena, sino la imponente personalidad del papa: *el prestigio político del papado crece.* Con la nueva ordenación económica del patrimonio de Pedro (posesiones en el triángulo formado por Perusa, Ceprano y Viterbo), Gregorio puso de hecho los cimientos de los futuros Estados de la Iglesia (naturalmente, sin que en sus propósitos estuviera la *idea* de semejante estructura).

La evolución que acabamos de describir, sin duda, también puede entenderse (con Erich Caspar) en el sentido de que el papa, que en un principio superó la crisis desde el punto de vista económico, social y caritativo poniendo a contribución los bienes eclesiásticos, se convirtió sin advertirlo en jefe político. Pero no hay que olvidar un supuesto evidente: que lo religioso y lo pastoral en Gregorio no fue en absoluto consecuencia de lo económico y lo político. Disponer de trigo y de dinero para los necesitados, los prófugos y los prisioneros, tal fue para él el objetivo de su labor económica. Fue el padre y con ello el prototipo de obispo de la primera Edad Media.

El trabajo llenó su vida. Y realizó su trabajo luchando con un cuerpo aquejado de continuas enfermedades. Gregorio apenas podía caminar: es el espíritu el que vivifica, el espíritu lleno de fe.

9. De los sucesores de Gregorio I en el trono pontificio sólo poseemos escasas y pálidas noticias. De cierta celebridad goza solamente Honorio I (625-638), competente discípulo del papa Gregorio e influyente en el campo tanto político como eclesiástico, cuya desacertada postura en la disputa de los monoteletas (§ 27, 32) llevó al sexto concilio ecuménico y a León II a decir de él que «trató de socavar la pureza de la fe»».

Mientras en este mismo tiempo se preparan nuevos éxitos en la evangelización de los germanos del norte y del oeste, en el suroeste surge la enorme y amenazadora potencia del Islam. En este contexto debe verse la vida de Gregorio y de sus sucesores.

§ 36. *EL CRISTIANISMO CELTA INSULAR. VISIGODOS, ANGLOSAJONES Y OTROS GERMANOS*

I. OBSERVACIONES FUNDAMENTALES SOBRE LA EVANGELIZACION DE LOS GERMANOS

1. La conversión de los germanos abarca en su totalidad un período de tiempo no inferior a los ochocientos años. Evidentemente, las condiciones de la conversión fueron en cada caso muy distintas y por eso su realización fue también muy diferente: diferente en el tiempo de la caída del antiguo Imperio romano y los inicios del Medievo; diferente en la Antigüedad, al tiempo de la guerra de los marcomanos, al efectuarse simultáneamente una invasión más o menos pacífica de las masas germanas

en la zona del imperio e incluso en la administración romana; diferente entre los germanos occidentales, en el territorio de la actual Alemania, y diferente entre los germanos del norte, en Dinamarca y Escandinavia, convertidos en su mayor parte mucho más tarde; y diferente, en fin, entre los germanos orientales, que por sus correrías hacia el sur y el sureste entraron completamente en la esfera de influencia cristiano-romana. Aun en el ámbito de la futura Alemania hubo diferencias esenciales entre la cristianización de los ostfalianos, quienes al retirarse los germanos orientales tuvieron por vecinos a los peligrosos eslavos que venían detrás, y la cristianización de las regiones de Colonia, Tréveris o Maguncia, conquistadas por los francos, donde a pesar de la ruina general hubo algún contacto con el cristianismo, que allí tenía ya un vigoroso desarrollo.

2. En la evangelización de los germanos las *conversiones* fueron por lo general *masivas,* como consecuencia de la conversión de la nobleza o del príncipe. Estas conversiones en masa plantean problemas extraordinariamente difíciles en cuanto a su valoración cristiana[5]. La conversión, según el evangelio, es ante todo *metanoia,* cambio de pensar. Pero en una conversión masiva el peligro de que el cambio de pensamiento sea insuficiente, de que el acto se realice sólo en el exterior, es sumamente grave. La historia de la vida religiosa de los primeros siglos cristianos del Medievo occidental lo confirma abundantemente. Pero el latente peligro de esa insuficiente realización de la vida moral cristiana o de esa grosera perturbación y aun ofuscación de la espiritualidad del cristianismo no fue ciertamente mayor que el peligro de la falsa interpretación judaica y gnóstica del cristianismo en la Antigüedad, sino más bien menor; las conversiones en masa también tenían un valor positivo propio: en la fidelidad del séquito se ponía de manifiesto la realidad de la comunidad, que nutrida con la idea de la «comunión de los santos» podía resultar muy fecunda. Cuando los germanos —convencidos de la fuerza de Cristo, aunque muy raras veces en plena posesión teórica de la verdad de la revelación— se acercaban a recibir el bautismo en su nombre, también él estaba realmente entre ellos (cf. Mt 18,20).

Así, pues, para valorar rectamente la evangelización de los germanos, hay que desembarazarse de la idea de que toda decisión, para ser moralmente válida, tiene que pasar por la conciencia individual que juzga teóricamente la doctrina cristiana. Es cierto que la aceptación y la comprensión deben efectuarse siempre de algún modo a través de la persona individual. Pero la aceptación del reino de Dios no está reservada a

---

[5] Las conversiones masivas que encontramos en la Antigüedad (por ejemplo, en Jerusalén tras la venida del Espíritu Santo) no son auténticos modelos que podamos emplear aquí. Los supuestos de la conversión y el mismo proceso, en aquel tiempo, deben buscarse en la aceptación interior de la verdad.

los sabios y menos aún a aquellos que son capaces de darse perfecta cuenta teológica del contenido de la fe.

Sabemos además que por lo menos algunas conversiones colectivas estuvieron precedidas de minuciosas reflexiones sobre el pro y el contra en diversos *things* o asambleas solemnes, donde la causa cristiana era expuesta por algunos ya convertidos o próximos a la conversión, o donde los mismos misioneros predicaban la doctrina cristiana. (Naturalmente, no faltan relatos ilustrativos de que con todo ello las conversiones no estaban a salvo de un concepto harto superficial del cambio de religión).

Finalmente, el bautismo fue para estos hombres, espiritualmente inmaduros, justamente el comienzo de su conversión. Se puede establecer un paralelismo con el bautismo de los niños. Los germanos fueron admitidos en el seno de la Iglesia, dispensadora de la vida sobrenatural; primero les era entregada *(traditio)* la fe y luego, durante largos períodos de tiempo, seguía la instrucción a cargo de los misioneros y, al fin, la correspondiente conversión interior.

3. En todo tiempo ha influido la personalidad cristiana del misionero como el instrumento más importante para la propagación de la verdad cristiana. Lo mismo sucedió en la evangelización de los germanos. Los misioneros capaces de llevarla a cabo, dispuestos a arrostrar las para nosotros inimaginables penalidades de aquella misión itinerante en la Germania tan poblada de bosques, fueron, en su mayor parte, germanos. Destruyeron santuarios paganos, comieron la carne de los animales sagrados y bautizaron en el sagrado manantial de los dioses (por ejemplo, Wilibrordo en Helgoland), para demostrar así el poder de Dios y la impotencia de los ídolos. Y en todo ello, por regla general, mostraron una prudente y pedagógica capacidad de discernimiento, que se correspondía con las magistrales directrices misioneras de Gregorio I. Hay que hacer constar que sólo unos pocos misioneros se desviaron de las instrucciones recomendadas y del espíritu de prudente acomodación, dejándose arrastrar por el fanatismo y por perjudiciales actos de violencia.

Por encima de todo, los misioneros se sentían impulsados por el mandato misionero sobrenatural de Jesús. Cuando uno piensa en las dificultades de la misión de aquellos tiempos, no puede por menos de reconocer con asombro cuán impregnados de ardiente amor divino estuvieron especialmente aquellos misioneros venidos en cadena ininterrumpida (a pesar de los fracasos y contratiempos) de las lejanas Islas Británicas, totalmente desinteresados por las cosas del mundo[6]. ¡Altamente significativo a este respecto fue el papel que desempeñó la oración en la misión de san Bonifacio!

---

[6] Mas no por eso hay que menospreciar el comprensible interés natural de los monjes y de las monjas anglosajones en que prosperasen sus fundaciones en el continente después de haberlas logrado.

4. Las circunstancias antedichas son sobre todo aplicables a la conversión de las tribus del interior de Germania. Para los germanos orientales y para los francos establecidos definitivamente en la Galia la conversión discurrió en general de muy otra manera. El paso al cristianismo no fue en este caso el resultado de la demostración de la fuerza superior del Dios de los cristianos, pues fueron precisamente los cristianos romanos los que sucumbieron a estos germanos. El que estas tribus llegaran a tomar contacto efectivo con el cristianismo durante largos años, aun antes de su conversión, se debió más bien al hecho de que el territorio que ellas invadieron ya estaba impregnado de cristianismo; el aire que respiraron, podríamos decir, fue aire cristiano.

a) Decir que algunos germanos, aunque sólo en una significativa minoría, abrazaron el cristianismo por la fuerza, contra su voluntad, es algo psicológicamente inconcebible, una fábula. La violencia sólo se empleó en una medida relativamente escasa, y únicamente en Noruega, Islandia, la Rusia varega y en algunos puntos de la misión sajona (§ 40). Es evidente que a la conversión (como también a la resistencia) de ciertas tribus contribuyeron poderosamente las consideraciones políticas. Esto ha sido así en todas las formaciones nacionales de la historia universal: la unión siempre se ha obtenido a base de una idea religiosa. Consideraciones políticas realistas contribuyeron en el Imperio romano a la decisión de Constantino el Grande, también fueron codeterminantes en el caso de los fritigios (visigodos) y en Clodoveo; el caso volvió a repetirse en la misión de los frisones y los sajones y en la cristianización de las tribus escandinavas. Pero las «consideraciones políticas» no tienen por qué ser completamente contrarias ni a la creación de una convicción religiosa unitaria ni al mantenimiento de su pureza.

Salvo escasas defecciones, las tribus, una vez convertidas, permanecieron fieles a su fe. Por lo cual es imposible que se convirtieran a la Iglesia *sólo* exteriormente. Exterioridades las hubo todavía por mucho tiempo y en cantidades alarmantes. No obstante, puede decirse que la confesión cristiana fue por lo general sinceramente aceptada, se consolidó y echó raíces cada vez más profundas. Pero hemos de guardarnos muy bien de entender el concepto de «convencimiento interior» en un sentido demasiado abstracto y olvidar que se trata de pueblos espiritualmente muy jóvenes, con un modo de pensar utilitario, muy influido por lo natural.

b) El empleo de la violencia tampoco está atestiguado por mártires, quienes en tal caso habrían derramado su sangre por su fe pagano-germana. Un baño de sangre como, por ejemplo, el de Cannstatt no se dio como acto de la misión a los alamanes. La historia de la misión de los germanos nos habla de mártires cristianos, no paganos. La sola presión política como medio misionero jamás se vio, a la larga, coronada por el éxito. El intento del merovingio Dagoberto I de cristianizar a los frisones por un edicto de

bautismo fracasó estrepitosamente[7]. Mas en los pocos casos en que la desesperada situación política externa obligó a someterse a la religión del vencedor, una vez cambiada la situación política, inmediatamente tuvo lugar la reacción; algo así sucedió con los frisones, por obra de Radbod, tras la muerte de Pipino. La victoria se logró al fin únicamente por la libre aceptación de la nueva religión. Lo que no excluye que la predominante y duradera supremacía política contribuyera luego a que la nueva confesión, aceptada al principio contra la propia voluntad, pudiera echar fuertes raíces.

c) Llegados a este punto del análisis hemos de hacer una consideración general de gran importancia. Los reyes franco-merovingios *no* aceptaron la rigurosa legislación de la época romana sobre los herejes, lo que equivale a decir que básicamente no conocieron coacción religiosa alguna. Sus leyes, naturalmente, prohibían a los cristianos retornar al paganismo y difundirlo. De la misma manera, los visigodos arríanos tampoco se vieron obligados a aceptar la fe católica en las partes de la Galia conquistada por los francos; perdieron, eso sí, su libertad de culto, fueron desposeídos, por ejemplo, de las iglesias y los objetos sacros (contra lo cual, naturalmente, protestó el arzobispo Avito de Vienne, † hacia el año 527). Tampoco fueron perseguidos los judíos (como en el reino visigodo).

La prueba más convincente de la libertad de la conversión en el sentido que venimos diciendo nos la da el hecho ya sabido de que los germanos se convirtieron al cristianismo relativamente aprisa, a veces incluso con sorprendente rapidez. Y aquí, de nuevo, quien nos da la prueba más elocuente es la tribu que no sólo trató de conservar lo germánico en su mayor pureza (relativa), sino que con mayor obstinación se opuso al cristianismo: los sajones.

II. LA CONVERSION DE CADA UNA DE LAS TRIBUS

Irlanda e Inglaterra

1. Los visigodos, al tener su primer encuentro con Bizancio, entraron también en contacto con el cristianismo (§ 26, Wulfila o Ulfilas). Pero entonces Bizancio era arriana. Y muchas tribus germanas recibieron, junto con el arrianismo, otras concepciones propias del Oriente: su concepción política. Esto no se sale del ámbito de las posibilidades de la Antigüedad tardía; por ninguna parte entre estas tribus se echan de ver nuevos impulsos creativos conducentes a la Edad Media. El mismo intento, débil e ilusorio intento, pronto dejado de lado, del príncipe visigodo Ataúlfo de cambiar el nombre de «Romanía» por «Gothia» demuestra un alto grado de dependencia interna, un límite espiritual que, juntamente con el

[7] Ha sido muy discutida la historicidad de este mandato.

desgarramiento religioso, debió haber obstruido a estos Estados el camino hacia el futuro.

a) Los visigodos, que asolaron Roma y marcharon luego a España para establecerse, ya eran en su mayor parte cristianos de confesión arriana; de ellos recibieron otras tribus germánicas —los suevos y burgundios— la fe cristiana. Así es como en el siglo VI había en España, al lado de la zona católica, otros dos reinos germanos arríanos: los suevos y los visigodos.

El camino hacia la confesión católica no era fácil. Hermenegildo († 585), hijo del rey visigodo, estaba casado con una princesa franca católica. Esta no solamente rehusó hacerse arriana, sino que su marido se hizo católico y se rebeló contra su padre (liga con los francos y con Bizancio). Mas en la confrontación armada venció el rey arriano Leovigildo y, rompiendo su juramento, mandó ajusticiar a su hijo prisionero. Pero el hijo menor del rey, y su sucesor, Recaredo, se pasó igualmente al catolicismo en el año 587; bajo su gobierno, a finales el siglo VI, se realizó la unión con la Iglesia.

Importante es la estructura propia de la *Iglesia territorial* en España, con una fusión completa de ambos campos por el derecho del rey de proveer las sedes episcopales, convocar los concilios (en los que también participaban seglares: *concilla mixta)* y determinar asimismo su desarrollo. Pero lo decisivo fue la función de esta unión; de ninguna manera significó una simple dependencia de la Iglesia, sino más bien un incremento de la efectividad espiritual. Según Isidoro de Sevilla, como más adelante veremos, la función eclesiástica del rey se limitó a proporcionar por medio de su poder *(terrore suo)* autoridad a la palabra del sacerdote y a apartar al pueblo del mal. La influencia de los obispos fue muy grande, más que nada por su participación en la elección del rey, pues entre los visigodos no pudo imponerse el derecho hereditario de la dignidad real.

b) En el breve período de tiempo hasta la invasión de los mahometanos (711) la Iglesia de España alcanzó un primer florecimiento de la actividad espiritual muy notable para aquella época. Lo atestigua el arzobispo Isidoro de Sevilla († 633), el escritor latino más célebre del siglo VII, compilador y transmisor de la antigua ciencia eclesiástica y al mismo tiempo precursor de la idea papal de la alta Edad Media.

Después de la irrupción de los árabes, los indígenas iberorromanos y godos en su mayoría permanecieron fieles a la fe cristiana bajo el nombre de mozárabes[8]. Su separación del resto de la Iglesia favoreció el desarrollo de un rito propio (el «mozárabe»), que se continuó hasta finales del siglo XI. Sólo en Asturias se mantuvo un reino cristiano independiente, desde el cual se inició más tarde la «reconquista».

---

[8] De *mosta rabi* = convertidos en árabes.

2. Incomparablemente más importantes para el progreso de la historia del Occidente fueron las dos iglesias de las *Islas Británicas.* Ambas intentaron una tras otra la evangelización de los germanos del continente.

Sin embargo, tanto el método de trabajo como los resultados fueron muy diversos. La actividad iro-escocesa fue una auténtica evangelización itinerante, como luego veremos. Muy importante fue su influjo sobre el monacato, sobre la organización de la penitencia y sobre la fundamentación de la vida cristiana en el continente. Pero no pudo transmitir a éste lo que ella misma, en cuanto Iglesia monástica, no poseía; la organización eclesiástica no recibió la impronta duradera del cristianismo en su parte decisiva hasta la misión anglosajona.

a) La Iglesia más antigua es la formada por la cristiandad celta de Britania. Nació en el curso de la conquista romana (¿tal vez también con cristianos fugitivos de Lyón y de Vienne?), pero según el testimonio de Tertuliano se extendió más allá de las regiones ocupadas por los romanos (finales del siglo II). La presencia de los obispos británicos (Londres, Lincoln, York) en los concilios del siglo IV en la Galia, Bulgaria (Sárdica) e Italia (Ariminianum, 358) confirma la existencia de una organización eclesiástica en las Islas Británicas.

Este cristianismo se derrumbó como Iglesia (y con él la cultura romana) al mismo tiempo que la soberanía romana, como consecuencia de los ataques del Norte (pictos), del Oeste (iro-galos) y del Este (anglos y sajones) a finales del siglo IV y comienzos del siglo V. En el ano 410, con las legiones romanas que se retiraban, vinieron por vez primera al continente los cristianos nativos de la Isla (celtas). Los encontramos no sólo en la Bretaña continental, sino también en el siglo VI en España (en «Galicia», al norte de España) con sus propios obispos (británicos).

Los cristianos que quedaron en Inglaterra se retiraron hacia la zona montañosa del Oeste, donde muy pronto se reorganizaron como Iglesia (Germanus de Auxerre actuó allí contra la herejía pelagiana hacia el ano 429).

b) De la vitalidad de este floreciente resto de la Iglesia británica dio testimonio su fuerza misionera: de ella procedió directa o indirectamente la misión de Escocia y de Irlanda. De gran importancia fue también, ya en estos primeros tiempos, la influencia de Roma.

El británico Ninian, formado en Roma y consagrado obispo por el papa Siricio, fundó ya en el año 395 el monasterio de Candida Casa (Escocia sudoccidental, frente a la isla de Man), siguiendo el modelo del monasterio de San Martín de Tours, como central misionera para los pictos asentados en Escocia.

También en los confusos inicios de la misión irlandesa podemos descubrir la influencia de Roma; aparte de Ninian, se preocupó de los

escoseses de Irlanda el obispo Palladius por encargo del papa Celestino († 432).

c) La auténtica conversión de Irlanda fue obra del hijo de un diácono británico, san Patricio. Raptado por los piratas irlandeses y llevado a la verde Erín, logró huir al continente. Llegó hasta Italia y completó su formación teológica probablemente en Lerín y en Auxerre.

Desde aquí, junto con otros compañeros británicos y galos, partió a la misión de Irlanda alrededor del año 431. Desarrolló su actividad primeramente en Irlanda del norte (hacia el año 444 fundó la que luego sería sede metropolitana de Armagh). En el sudoeste y el sudeste trabajaron discípulos de Patricio, obispos galos. Siguiendo el modelo galo, Patricio dio a Irlanda originariamente una constitución diocesana. Pero ésta no pudo mantenerse luego por una doble razón. Irlanda nunca había sido ocupada por los romanos y por eso le faltaba aquella división administrativa en que se apoyó la organización eclesiástica en las zonas romanas o transitoriamente ocupadas por los romanos. En segundo lugar, las fuerzas monásticas eran tan preponderantes, que fue su propio carácter el que, desde mediados del siglo VI en adelante, se impuso en la constitución eclesiástica; se llegó a la formación de una *Iglesia* puramente *monacal,* o sea, los conventos eran los únicos centros de la administración eclesiástica y los monjes, en su calidad de obispos y sacerdotes, los encargados de la cura de almas.

La Iglesia de la misión irlandesa era además una Iglesia completamente nacional y tribal. La parroquia monástica se correspondía con el distrito del clan, cuyo jefe era el fundador, protector y propietario del monasterio. La dignidad abacial pasaba por herencia de generación en generación a sobrinos o primos. El clan se sentía responsable de la manutención y del crecimiento de su comunidad monástica: todo décimo hijo pertenecía al convento. Y, a la inversa, el convento servía a la tribu de iglesia y escuela.

Los conventos irlandeses dependieron en gran parte de abades que no eran sacerdotes y hacían que los necesarios ritos de la consagración fueran celebrados por obispos-monjes. Estos obispos sufragáneos fueron los que en sus peregrinaciones hicieron generoso uso de sus facultades de consagración, provocando numerosos conflictos con la jerarquía del continente.

d) Después de la retirada de las tropas romanas de Britania y del consiguiente aislamiento ocasionado por la irrupción de los sajones, anglos y jutlandeses, todos ellos paganos, hacia el año 450, esta Iglesia tuvo ya pocas posibilidades de mantener contacto con Roma. Sin embargo, sus representantes no quisieron otra cosa que mantener en pie la fe recibida de los príncipes de los apóstoles, por quienes sentían una profunda veneración y cuyos sepulcros eran la meta de sus peregrinaciones. En tiempos del papa

Bonifacio IV (608-615) es nada menos que Columbano el Joven, misionero en el continente, quien atestigua la estrecha unión de la Iglesia celta con la *Cathedra* romana. Mas no por eso se abstuvo de echar en cara al papa con toda franqueza el fallo de su predecesor Virgilio: «La importancia de la sede apostólica lleva consigo la obligación de mantenerse alejada de toda impureza de la fe, porque en caso contrario la 'cabeza' de la Iglesia se convierte en 'cola' y los simples cristianos pueden juzgar el papado».

La Iglesia celta insular no estuvo, pues, *desligada de Roma,* aunque en ella se afirmó el primado de lo pneumático o espiritual sobre lo jurisdiccional durante más tiempo que en las restantes Iglesias de Occidente.

e) Así, pues, a pesar de que también aquí cobró peligrosa vigencia esa peculiar mezcolanza medieval de lo eclesiástico y lo mundano, o sea, la degeneración del obispo de pastor de almas en terrateniente, el cristianismo monástico de Irlanda alcanzó desde muy pronto un apogeo extraordinario y se convirtió en foco de amplia irradiación para la historia de la Iglesia (la isla de los santos). Aquí se hizo patente (como luego en los siglos VII y VIII en los conventos anglosajones) una síntesis modélica de formación espiritual y actitud ascético-religiosa, sumamente interesante para la construcción de la Iglesia medieval. Los monasterios irlandeses desempeñaron un papel incomparable en la conservación y transmisión de la cultura grecorromana. Jamás una legión romana puso el pie en Irlanda. Sin embargo, fue un terreno fecundo para muchos valores de la cultura romana. Debido también a que la invasión de los bárbaros no afectó a esta isla en el Occidente, la continuidad de la cultura romana jamás se vio aquí interrumpida. Todas estas circunstancias, más efectivas aún gracias al aislamiento impuesto por la irrupción de los sajones y de los anglos, favorecieron el desarrollo de toda suerte de particularidades eclesiásticas (cómputo de la Pascua, eucaristía, traje talar y peinado del cabello; y lo más importante: la práctica de la penitencia, como luego veremos).

Esta progresiva superioridad cultural se mostró, por ejemplo, en el conocimiento de la lengua griega, que en otras partes se había perdido, y de algunas obras platónicas y neoplatónicas. Su difusión se echa de ver en aquellos doctos de la primera Edad Media denominados Escotos (Escoto Eriúgena, † hacia el año 877; Sedulio Escoto, † 858; Mariano Escoto, † 1082; Duns Escoto, † 1308; también fue irlandés el docto obispo Virgilio de Salzburgo, § 38, II).

3. Por impulsos ascéticos muchos de estos monjes partieron de sus conventos hacia otras tierras, viajando en grupos (he aquí el motivo, tan multiforme como importante en la historia de la religión y de la Iglesia, de la peregrinación religiosa: *peregrinatio;* § 31, 5).

a) Tanto en su tierra como fuera de ella fueron pastores de almas Si se encontraban entre paganos, se hacían misioneros. Todo el trabajo

realizado por estos monjes está vinculado en gran parte a los nombres de los dos Columbanos: Columbano el Viejo († 597), del célebre monasterio de Hi o Jona, fue el apóstol y evangelizador de los pictos de Escocia. Esta gran obra de conversión de la Iglesia monástica irlandesa se extendió luego hacia el Sur, a los anglos y a los sajones al norte del Támesis.

Columbano el Joven († 615), del convento de Bangor de Irlanda, fue el renovador de la Iglesia franca. Entre los años 590-612, es decir, durante el pontificado de Gregorio I, fundó monasterios en la Galia, la zona de los alemanes, y en la Italia septentrional. Los principales fueron Luxeuil en Burgundia y Bobbio en el norte de Italia. Se convirtieron en planteles de misioneros galos y francos, que ejercieron una influencia renovadora en su propia Iglesia franca y, junto con los misioneros irlandeses, llevaron el cristianismo a los germanos aún paganos que habían caído bajo el dominio de los francos. Así, las peculiaridades surgidas en Irlanda fueron trasplantadas primeramente a la Galia y luego a Alemania y dieron allí su impronta a la vida monástica, a la concepción de la ascética cristiana.

Especialmente importante fue su influjo en la praxis de la penitencia; significó nada menos que la transformación de la práctica de la penitencia pública, vigente en la Iglesia antigua, en confesión privada, con fuerte acentuación de la penitencia satisfactoria. De este modo se introdujo, por ejemplo, la confesión frecuente y en los «libros penitenciales» apareció una especie de tarifa reguladora de los distintos tipos de penitencia individual.

Columbano fue ayudado por compañeros de Irlanda, de los cuales conocemos algunos nombres eminentes. Con Columbano llegó al continente Galo († hacia el 640), el cual fundó una ermita donde más tarde se construyó el monasterio de St. Gallen. San Kilián (¿† 689?) evangelizó la actual Franconia (Wurzburgo)[9]. Es insegura la procedencia de Pirmino, fundador de la abadía de Reichenau (724), quien indudablemente provenía de uno de los mencionados conventos. Y, además, los santos misioneros irlandeses Fridolín, Fursa, Foillan y Disibod, entre otros.

b) Los resultados de esta misión iro-escocesa no fueron en absoluto unitarios. Tanto en el Imperio franco occidental como en Germania la vida ascética y sacrificada de estos monjes dio un fuerte impulso a la profundización de la vida cristiana, y entre los paganos fueron muchos los convertidos. Pero también hubo toda una serie de deficiencias.

Como la misión trabajó en parte bajo directa protección de los francos, en la Germania no franca despertó la sospecha de que servía los intereses francos. Las tensiones políticas provocaron por esto muchos y sensibles retrocesos.

Los irlandeses insistían con excesiva obstinación en sus particularidades patrias, por ejemplo, en la celebración de la fiesta de la

---

[9] Se discute su procedencia de Irlanda.

Pascua según su cómputo particular; así, nunca dejaron de ser en cierto sentido extraños al continente; no se adaptaron suficientemente a la jerarquía local y tampoco a los poderes temporales, con los que tuvieron continuos roces.

La afluencia de refuerzos de la patria no fue suficiente ni en número ni en regularidad.

La misión careció de planificación; los misioneros individuales (o grupos de misioneros) no trabajaron lo bastante unidos entre sí, ni quienes de entre ellos eran obispos organizaron obispados en los cuales pudieran incardinarse los sacerdotes por ellos ordenados. Aquí se advierte claramente el fallo esencial de la misión iro-escocesa: faltó el sistema de ordenación y apoyo. Dicho en términos históricos concretos: faltó el factor eclesiástico universal, faltó la colaboración con el centro, con Roma[10], única institución cuyo universalismo podía proporcionar la unidad interior necesaria para el futuro. Precisamente esta circunstancia hubo de ser la que llevó la misión anglosajona a resultados duraderos entre los frisones y los francos.

4. Como ya se ha dicho, la conversión de los anglos y sajones, los pueblos germánicos que irrumpieron en Inglaterra hacia el año 450, fue iniciada primero por la Iglesia británica y poco después por la irlandesa. Pero fueron principalmente los iro-escoceses quienes, desde Jona y el convento de Lindisfarne, en la Umbría nórdica, convirtieron a la gran mayoría de los anglosajones.

Se puede decir, no obstante, que la conversión del resto de los anglosajones (en Kent y en Sussex), y especialmente la inclusión de los celtas británicos, fue en la Edad Media el primer gran éxito de la Iglesia continental después de la conversión de los francos: la creación de una Iglesia británica anglosajona estrechamente vinculada a Roma. Ese es el mérito de Gregorio Magno. La Inglaterra cristiana es una creación de sus enviados. Por eso esta Iglesia fue la más vigorosamente romana del Occidente. Y por eso cien años después, desde ella, Bonifacio reorganizará la Iglesia franca y la unirá estrechamente con el centro de la Iglesia.

En la evangelización, el papa Gregorio procedió siguiendo un plan muy preciso. El relato, según el cual Gregorio habría comprado y educado esclavos anglosajones con el fin de emplearlos más tarde en la misión, tiene una base a todas luces legendaria. Pero el relato, en el fondo, contiene algo de verdad. El año 595 Gregorio mandó al administrador del patrimonio pontificio en la Galia hacer acopio de jóvenes anglosajones para el servicio en los monasterios. Parece ser que Gregorio estaba al corriente de la buena disposición de los anglosajones para la conversión y tomó personalmente la

---

[10] No obstante, Columbano se dirigió a Roma, a Gregorio Magno, para conseguir un apoyo contra los obispos francos.

iniciativa, porque el episcopado franco del norte no se ocupaba de las misiones. Así, pues, en el año 596 envió a las Islas Británicas cuarenta benedictinos de su propio convento romano de san Andrés, entre ellos el rudo, innecesariamente rudo Agustín. Ya en el año 597 se produjo la primera conversión en masa. En el 601 el rey Etelberto de Kent fue ganado para el cristianismo por obra de su mujer católica franca, Berta[11]. Por lo demás, el cristianismo (no obstante la reacción de los paganos tras la muerte de Etelberto, 616) hizo progresos lentos pero seguros, aunque no llegó a realizarse la grandiosa organización eclesiástica que se planeaba (Londres y York como metrópolis, con doce sedes sufragáneas cada una). También aquí los monasterios fueron los centros de la evangelización. La estima general de que disfrutaban se pone de manifiesto, entre otras cosas, en que reyes y reinas frecuentemente abdicaban de sus coronas para terminar su vida como monjes o monjas. En los siglos del primer entusiasmo cristiano esto sucedió no menos de 33 veces; y desde el siglo VII al XI se habla por lo menos de 23 reyes santos y de 60 reinas y princesas santas en los siete reinos anglosajones.

El trabajo realizado o dirigido por el espíritu universalista de Gregorio Magno fue proseguido por sus sucesores sólo en escasa medida. Su obra entre los anglosajones se vio seriamente amenazada, por las interminables controversias entre la Iglesia romano-anglosajona y la iro-escocesa. Por una parte, el tradicionalismo y la terquedad celta y, por otra, la tendencia romana a la uniformidad provocaron una oposición que sobrecargó seriamente las fuerzas de la Iglesia. En vano se intentó en los Concilios de la Unión (602-603) uniformar el cómputo de la Pascua y los ritos del bautismo y la confirmación. No faltaron lamentables acusaciones de herejía (¡la forma de tonsura y el cómputo de la Pascua irlandeses como signos de «herejía»!). Mas, por fortuna, a la Iglesia anglosajona le sobrevino la profundidad religioso-ascética de la Iglesia iro-escocesa, que llevó su evangelización desde el norte de las Islas Británicas a los anglos y sajones hasta el Támesis.

Un cambio definitivo se efectuó en el sínodo de Whitby (664), donde el anglosajón Wilfrido de York discutió sobre cuestiones controvertidas con el abad-obispo irlandés Colman de Lindisfarne ante el rey Oswin. La última decisión la tomó el rey, decisión que refleja a la perfección todo el ambiente: «Y yo os digo: puesto que éste (o sea, Pedro) es el portero, no quiero estar en contradicción con él..., para que cuando llegue a la puerta del paraíso haya allí alguien que me abra y no se me vaya precisamente el que tiene la llave». El abad Colman y los suyos abandonaron inmediatamente el país, mientras que Wilfrido y su sucesor Acca, con el

[11] No conocemos exactamente la fecha de su bautismo. Ya en el año 596 había acogido obsequiosamente a los misioneros cristianos.

apoyo real, declararon una guerra implacable a los usos y costumbres irlandeses en todas las zonas. Todo debía estar regulado según el modelo romano.

No obstante, los irlandeses continuaron luchando por su independencia. La plena integración no se efectuó hasta los siglos XI-XII, desgraciadamente no sin una grave difamación de la antigua y venerable Iglesia de Irlanda, que pese a numerosos defectos había realizado grandes cosas en el campo de la actividad misionera. La tragedia y el fracaso —no exento de culpa— de estas discusiones se hizo nuevamente patente cuando Alejandro III (1159-1181) sometió la «bárbara nación» de los irlandeses al dominio del rey inglés, ¡para que ésta, después de la necesaria reeducación, se haga digna «en el futuro de llevar con todo derecho el nombre de la religión cristiana»!

Desde el año 664, pues, la Iglesia anglosajona fue una Iglesia territorial unida a Roma; se impuso el espíritu romano-católico, que Bonifacio habría de llevar en seguida al continente franco. El griego Teodoro vino de Roma como arzobispo a la sede de Cantorbery (669-690). En la cristianización de Inglaterra participaron de forma destacada los monasterios de monjas, con sus abadesas de alto rango social y espiritual. Cien años después de su fundación, la Iglesia inglesa fue la más floreciente de todo el Occidente. En sus monasterios, cultural y es-piritualmente muy activos, nos presenta sabios, misioneros y santos (§ 37). Entre los sabios hay que destacar a Beda el Venerable († 735), que escribió una historia eclesiástica de los ingleses, compilaciones exegéticas y selectas *Quaestiones* con capítulos verdaderamente teológicos, independientes, sobre el libre albedrío, lo que le hace ser uno de los precursores de la Escolástica (Beda fue declarado *doctor ecclesiae* por el papa León XIII). Por esta fecundidad, y especialmente por su grandiosa actuación misionera en el continente, tan importante desde el punto de vista histórico, esta Iglesia demuestra con cuánta rapidez, dadas las circunstancias, pudo el cristianismo conquistar lo profundo de las almas de estos germanos y hacerlo fructificar creativamente[12].

§ 37. *VIDA Y ACTIVIDAD SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA EPOCA MEROVINGIA*

1. El evangelio cuenta con un cierto orden espiritual, social y moral. En períodos de bajo nivel o de ocaso cultural, cuando llegan a faltar estos

---

[12] El empuje misionero anglosajón se manifestó, todavía mucho más tarde, entre los germanos del Norte: entre los suecos y noruegos (aquí por obra de su rey, Olaf Trygvasson, educado cristianamente en Inglaterra y muerto en el año 1000, al cual también se debe la conversión de Islandia). Mas en algunos casos también este rey germánico empleó la violencia.

órdenes, el fruto de la palabra de Dios (en la medida en que la podemos conocer por sus frutos) ha de ser en general menos copioso. La formación del alma cristiana de los pueblos occidentales fue una tarea de gigantes, y su realización la Iglesia sólo podía lograrla poco a poco y con múltiples retrocesos, y aun así no del todo. Al considerar estos primeros siglos, debemos siempre pensar en las extraordinarias dificultades que obstaculizaban una auténtica cristianización. A pesar de todo, aun a pesar de los contactos preliminares con la Iglesia galo-romana, las dificultades fueron poco menos que insoslayables en aquella inestable fase de transición política y social, agravada con las conversiones *colectivas* de hombres que ansiosamente preguntaban por las *ventajas y beneficios* de la nueva religión[13]. Por Bonifacio y por muchas otras fuentes sabemos que la cristianización fue a menudo muy superficial y durante siglos arrastró consigo muchos elementos paganos. Esto es una constatación objetiva de los hechos, pero constatación que en aquel lejano siglo VI no implica la misma censura que cuando comprobamos más tarde, tras largos siglos de vida cristiana, un fracaso semejante en forma de decadencia moral y religiosa (cf. Renacimiento).

2. Algunas etapas importantes de esta evolución: hacia el año 556 en el Imperio franco se prohibió el culto pagano público; se prescribió por ley el descanso dominical y festivo. La vida cristiano-eclesiástica comenzó, incluso entre los germanos, a crearse una expresión propia, a imprimir su carácter a la vida diaria, al curso del año, a los usos y costumbres. En el ámbito estrictamente religioso se introdujo la confesión al principio de la cuaresma y la práctica de la comunión tres veces o, cuando menos, una vez al año. También se extendió la práctica de la comunión dominical (bajo las dos especies; el comulgante recibía la eucaristía en la mano derecha). La participación de los fieles en la misa (dominical) parece haber sido muy diversa según las circunstancias, el mayor o menor celo de los obispos, la efectividad de los sínodos y sus correspondientes prescripciones legales. En suma, se puede constatar una «buena» participación, sin que esto deba tomarse como una adecuada descripción del fervor religioso de los diversos estratos de la población. En general se puede afirmar con certeza que la *fe* cristiana se impuso en el Imperio de los francos con suficiente corrección o que tras un lamentable desmoronamiento se levantó de nuevo, aunque lentamente y con muchos residuos subcristianos (§ 38); pero tanto la piedad como la moralidad dejaron mucho que desear.

3. La piedad de aquel tiempo cobró un colorido especial por una muy acentuada *veneración de los santos* en forma de *veneración de sus reliquias*.

---

[13] Según la concepción básica de la religiosidad germánica, en el sentido del *do ut des*.

La veneración de los santos se practicó de forma puerilmente egoísta, con una confianza ilimitada (pero también exagerada hasta la superstición) en la virtud santificadora de los restos mortales de los santos. El santo, cuyas reliquias descansan en la iglesia, era el protector de la comunidad, el «santo patrón». Por ello era también el auténtico dueño de los bienes de la parroquia, por cuyo bienestar y malestar se preocupa. Se comprende así que con frecuencia no se vacilase en entrar en posesión de un auxilio tan poderoso, incluso por medio del robo. El estado de cosas en este sentido llegó a ser en los siglos VII y VIII verdaderamente ruinoso y deplorable. «En el siglo VIII el robo de reliquias fue algo usual en toda la cristiandad» (Schnürer).

Tanto en la veneración de los santos como de sus reliquias tuvo un papel muy importante el temor; por eso en la primera Edad Media no se dividieron las reliquias; bastaba con las reliquias de contacto (del sepulcro o del relicario). La veneración de las reliquias constituyó una característica particular de toda la Edad Media[14]. Y siempre se vio tarada por una excesiva exterioridad y, a veces, una cosificación casi mágica. Esto no ha dejado de ser un motivo muy serio de meditación para la Iglesia. ¿No traspasó esta acomodación los límites permitidos por el evangelio? ¿No se fomentó con ello una religiosidad legalista y moralista que, al derrumbarse objetivamente, tuvo efectos nocivos en la disolución de la piedad de la tardía Edad Media?

Por otra parte, la veneración de las reliquias, durante muchos siglos hasta la Reforma, atrajo a los grandes santuarios oleadas de creyentes de toda Europa: a Roma, donde descansa san Pedro, portero del cielo; a Conques de la Santa Fe (que se hizo famosa después de ser llevada allí tras el robo de Avranches); a Santiago de Compostela, a Cantorbery, a los santos «nacionales» de los francos (ya con Clodoveo I) y a san Martín de Tours (316/17-397) con su manto[15].

4. En la *moralidad* hubo más sombras que luces. Especialmente en el siglo VII la línea fue descendente. A principios del siglo VIII, «todo lo que había sido iniciado (por la Iglesia) estuvo en peligro de perecer de nuevo» (Hauck).

---

[14] La importancia del culto de las reliquias en la economía interna de la piedad cristiana puede ilustrarse comparándola con la piedad de la Iglesia oriental: lo que para el Occidente es la reliquia, para el Oriente es el icono, el cual ciertamente presupone una comprensión racional de la realidad venerada en la fe. Las primeras noticias del culto de los iconos proceden de finales del siglo V.

[15] Martín era hijo de un tribuno romano y discípulo de Hilario de Poitiers († 367); siendo catecúmeno repartió su capa, que luego se convirtió en una joya del imperio sobre la cual se prestaban los juramentos y que se solía llevar consigo a las batallas. Fue el más glorioso apóstol de la Galia, coronado con el éxito contra el arrianismo y contra los restos de paganismo.

a) El mal comenzó en la cúspide. Muchos miembros de la casa real franca se mancharon con actos de increíble y asesina crueldad. Las noticias del historiador de esta época, Gregorio de Tours, nos demuestran lo terriblemente natural que resultaba todo esto en el siglo VI.

La causa inmediata de estas crueldades inhumanas de los soberanos francos y de sus mujeres fue la «desdichada mentalidad germánica», según la cual el imperio o una parte del imperio, tras la muerte de su señor, tenía que ser dividido en partes iguales, como una propiedad privada, entre todos sus hijos. La rivalidad, de forma indiscriminada, cura de almas a él inherente. En el culto se ofrecía y predicaba al pueblo la salvación día tras día (como en los monasterios) o cuando menos los domingos y días festivos a lo largo de todo el año eclesiástico. Esta continua asistencia dio rápidos frutos en algunas partes y, a la larga, cristianizó y eclesializó a todo el pueblo.

La fuerza específica que permitió a la Iglesia sacar provecho de su potencialidad religiosa y llevarla a muchos ininterrumpidamente fue su organización en diócesis y ligas metropolitanas, heredadas del tiempo de los romanos. Ella fue también la que la hizo muy superior al arrianismo germano (§ 26). Los obispos del Imperio franco —a fines del siglo VI había 125 bajo 11 metropolitanos— trabajaban bastante unidos. Otro medio, probado ya desde antiguo, fueron los sínodos, en buena parte los sínodos provinciales, pero sobre todo los concilios imperiales convocados por el rey (más de 30 en el siglo comprendido entre el 511 y el 614). En el siglo VI los sínodos demostraron una enorme efectividad interna. Se afrontaron cuestiones religiosas, morales y culturales en general (naturalmente, también seculares). La preocupación de los obispos se centró tanto en el clero como en el pueblo. El episcopado (a una con determinados misioneros) constituyó en este tiempo el factor moral más sobresaliente. Los mismos obispos (y sacerdotes casados no deben ser totalmente excluidos de esta alabanza, ya que la regulación romana del celibato aún no se había impuesto ni mucho menos en todas partes. En particular entre los germanos, el celibato todavía no era obligatorio. Y, en fin, incluso entre los obispos que se enriquecieron con los bienes de la Iglesia o los heredaron, no faltaron quienes sostuvieron iglesias y monasterios, fundando incluso otros nuevos. En última instancia, se trataba en todo caso de sus bienes (§ 34, IV: derecho de la iglesia privada).

7. La atención pastoral del campo se prestaba desde la ciudad *(civitas)* y era competencia del obispo, sus presbíteros y diáconos (§ 24). Y así se mantuvo en parte hasta el siglo VIII.

Mas los germanos eran un pueblo campesino. Cuando con su irrupción en el Imperio romano las ciudades y la cultura ciudadana decayeron (su disolución se debe también a otras causas), la vida volvió otra vez al campo. Este suceso rejuveneció a Europa. La moral cristiana,

orientada de suyo a la comunidad natural-sobrenatural, pudo así conformar las comunidades familiares y rurales y, partiendo de estas raíces, efectuar luego la construcción de toda la vida europea. Hacia el 500 aproximadamente comenzaron a surgir en el campo parroquias independientes, las *parroquias rurales.* Estas parroquias, en comparación con la población residente en ellas, eran muy extensas y no siempre exactamente delimitadas. Las divisiones se hicieron más tarde. Su desarrollo fue muy distinto en Oriente, en Roma y entre los germanos.

En los países germanos, la gran parroquia rural constituyó el centro eclesial, siguiendo el modelo de las antiguas formaciones políticas de las centurias, los distritos y las marcas o también de las instituciones cultuales paganas. Así, primeramente aparecieron las *iglesias parroquiales* corporativas o gremiales. Con la organización del señorío territorial y la creciente feudalización, la *iglesia privada* pasó a ser más y más la base de la organización eclesiástica del campo. Por muy nociva que fuera la figura jurídica del sistema de la iglesia privada para la vida de la Iglesia en su conjunto, la creación y el desarrollo de la parroquia rural fue esencialmente fruto de tal sistema.

Se *creaba* una parroquia. Los obispos levantaban un templo a costa de sus propios bienes o de los bienes de la Iglesia. O bien los ricos terratenientes erigían junto a sus residencias (al principio para su uso privado) una capilla (iglesia privada, propia). O bien una corporación o gremio (marca) fundaba una iglesia para sí. La iglesia se dotaba con bienes raíces. En ella había un sacerdote permanente, o bien la cura de almas era atendida por clérigos itinerantes, en los primerísimos tiempos también por corepíscopos u obispos delegados (§ 24). De la misma iglesia parroquial se fundaban luego otras iglesias que solían depender por largo tiempo de la iglesia madre mediante los derechos parroquiales y los diezmos. Más tarde, el sacerdote de una iglesia rural recibió el título de *parochus,* párroco; él mismo debía elegir e instruir adecuadamente a sus sucesores. En la época merovingia, por lo demás, la actividad pastoral del bajo clero, al principio reclutado preferentemente entre los individuos no libres del propio feudo, no puede estimarse muy elevada. El señor feudal, si para herrero elegía al más forzudo, para el oficio eclesiástico elegía al más débil o al más ingenioso (cf. U. Stutz).

La erección de parroquias rurales fue, por tanto, la más importante hazaña espiritual y social de la Iglesia en la primera Edad Media: mediante la persona del «párroco» se logró poner en continuo contacto con los ignorantes del campo un hombre «instruido» espiritualmente, esto es, preparado para la predicación de la revelación cristiana. Junto con los monasterios, aunque en un plano inferior, tenemos aquí un vivo foco de luz y calor para la naciente cultura occidental.

8. La salud espiritual de una gran comunidad o de un conjunto de tales comunidades no puede medirse exclusivamente por resultados extraordinarios particulares. También éstos deben integrarse en un análisis exhaustivo. De hecho, el valor y la fuerza de la múltiple actividad de la Iglesia en el Imperio franco se evidenció en una serie de santos obispos de este período, que por lo demás, y significativamente, fueron en su mayoría galorromanos: Cesáreo de Arlás (503-542), Avito de Vienne († 518), Remigio de Reims († 533?). Célebre fue el obispo Nicecio de Tréveris († 566), nacido en Reims, hombre verdaderamente apostólico e intrépido (esto significaba entonces mucho más que hoy), quien, al igual que san Ambrosio, tuvo clara conciencia de que el poder moral de la Iglesia es muy superior al poder político externo y que dijo la verdad incluso a los reyes (excomulgó a Teodeperto y a Clotario). Junto a él tenemos a su coetáneo san Germán, obispo de París (555-576), que excomulgó al rey Chariberto por su matrimonio con una monja. Otros nombres: Ricario (en el año 625 fundó la abadía benedictina de Céntula en la Picardía), Audoin (Normandía, † 684), Didier (obispo de Vienne, † 607) y Eloy (Eligius, obispo de Noyon, 640-659).

El santo obispo Gregorio de Tours († 594) fue uno de los hombres más influyentes de la época merovingia. Su *Historia de los francos* es ciertamente demasiado crédula para aquellos primeros tiempos, en particular por sus relatos maravillosos, pero por lo demás constituye nuestra fuente más fidedigna para el siglo VI. En Venancio Fortunato (nacido en Treviso, educado en Rávena, muerto antes del año 610 como obispo de Poitiers) tuvo la Iglesia merovingia su último poeta romano relevante. Sus himnos eclesiásticos (por ejemplo, el *Vexilla regis prodeunt)* ayudaron a las celebraciones litúrgicas de numerosas iglesias nuevas[16] o se utilizaron (como el himno *Pange lingua)* para la veneración de una reliquia de la Cruz. La perfección formal de estas poesías nos da una impresión directa de la fuerte influencia que aún ejercía la cultura antigua, mientras el Norte se hundía ya en la barbarie.

9. Tampoco faltó en estos tiempos la *ascesis* heroica. Entre los monjes, monjas y ermitaños revistió a veces un carácter violento. No obstante, para los rudos hombres de la época supuso una especie de predicación sumamente efectiva[17].

a) Mencionemos sólo algunos nombres: Leonardo (siglo VI), Goario (hacia el 500), Huberto († 727), Lamberto († hacia el 705), Emerano (†

---

[16] En la Alemania sudoccidental se han comprobado 844 construcciones de iglesias en el primitivo Medievo. El número total de iglesias en Alemania a mediados del siglo IX puede fijarse con toda probabilidad en las tres mil quinientas.

[17] También nos habla de esto Gregorio de Tours en innumerables capítulos de su *Historia Francorum.*

hacia el 730), Corbiniano († 725), Prayecto († 676), Ruperto (al parecer de la estirpe de los príncipes francos, † 732).

Numerosas *fundaciones de monasterios* fueron muestra de la fuerza de atracción del ideal monástico. El convento de Poitiers, fundado por Radegunda, contaba a su muerte con más de 200 monjas.

Junto a la crueldad y ruda indignidad de algunos soberanos, que encontraron compañeras de la misma condición, igualmente abominables (Chilperico, † 584, y Fredegunda), hubo luminosas figuras de santos, como santa Radegunda (de Turingia, 518-587), esposa del inmoral y violento Clotario I, cuya importancia espiritual se deduce del simple hecho de que un hombre como Venancio Fortunato recibiera inspiración del mero trato con ella. Aquí deben figurar también la reina Batilda (esclava anglosajona, † 680), Bililda (siglo VIII), Gertrudis de Ni-velles (pariente de Pipino de Heristal, † hacia el 653), Adelgunda († hacia el 695), Odilia (hija de un duque alamán, † hacia el 720) y Erentrudis (sobrina de Ruperto, † hacia el 718).

b) Algunos sínodos organizaron la asistencia a los pobres, la cual se convirtió en un deber moral y sirvió para combatir la miseria y eliminar la mendicidad. Desde el año 350 aproximadamente había también leproserías e inclusas, a las que favorecieron ahora piadosas instituciones.

Mejoró la suerte de los esclavos. Lo más importante a la larga fue el reconocimiento de la libertad interior, lo que condujo a una equiparación en el terreno religioso y facilitó su reconocimiento en el plano social: el esclavo se convirtió paulatinamente en siervo de la gleba. Pero contra la esclavitud no se procedió de forma revolucionaria. Allí donde los obispos y monasterios requerían la ayuda de siervos para trabajar sus tierras, estos fueron tratados por lo general humanamente. Los obispos nunca dejaron de esforzarse por su liberación. Sin embargo, en este punto hubo de todo: no sólo un sensible progreso, sino también significativas vacilaciones. En realidad, la liberación sólo fue efectiva en forma de una nueva relación de servidumbre respecto a la Iglesia.

Con la conversión de la población del imperio a la fe cristiana y a medida que el clero fue imponiéndose como guía espiritual, las cuestiones que nos ocupan pasaron cada vez más (directa o indirectamente) al ámbito de responsabilidad de los clérigos. Una solución plenamente válida debía satisfacer por igual a las exigencias espirituales y a las seculares. No debe sorprendernos que esto no se consiguiera del todo. Donde sí se logró mucho fue en el aspecto espiritual-caritativo, aunque no con total desinterés (pensión vitalicia para los ancianos o los que se encontraban en apuros económicos, los cuales legaban sus propiedades inmuebles a la Iglesia; créditos de los monasterios a cambio de pignoración de los bienes y a veces también de la libertad). Muy meritoria fue la lucha de la Iglesia contra la usura: no obstante, la prohibición radical del cobro de intereses y la

consiguiente proscripción de las transacciones monetarias en general ocasionó después graves perjuicios.

c) Tampoco se dio una respuesta unitaria a la cuestión de si los no libres podían asumir cargos eclesiásticos. Los papas León I y Gelasio condicionaron la admisión de los no libres a su libertad. De hecho, muchos esclavos y colonos huidos de sus señores hallaron frecuentemente acogida y protección en el clero o en un monasterio[18]. Si el señor los reclamaba, los clérigos menores eran restituidos; mas los diáconos y sacerdotes podían compensar o resarcir a su señor. Los sacerdotes conservaban su dignidad, pero perdían sus ingresos. En el Imperio franco, el obispo que conscientemente ordenara de diácono o de sacerdote a un esclavo tenía que resarcir a su señor con el doble. De hecho, las más de las veces era entregado al señor en calidad de sacerdote propio. Con la difusión del sistema de la iglesia privada en el siglo VII se multiplicaron los casos en que los siervos eran ordenados para el servicio de las iglesias privadas. Sólo con la legislación carolingia quedó suprimida esta anomalía.

La Iglesia protegió también en esta época a las mujeres, especialmente a las viudas. La fábula de que el llamado concilio «enemigo de las mujeres», el Concilio de Mâcon (un sínodo general franco convocado en el año 585 por el rey Guntram bajo la presidencia del santo obispo Prisco de Lyón), negase el alma de las mujeres, se basa en la falsa interpretación del argumento presentado por uno de los participantes del concilio, a saber: que no se puede llamar a la mujer *hominem,* pues *homo* quiere decir varón, no hombre (= ser humano)[19].

10. A pesar de todo, esta época, como hemos dicho varias veces, no logró un progreso duradero.

Ya conocemos varias de las diferentes causas. Pero si deseamos una amplia explicación de esta diferencia, deberemos oír la respuesta contenida en la obra de aquel hombre que, descontento con el susodicho fracaso, buscó los medios para remediar la situación: según Bonifacio, la causa principal radica en el fracaso de los obispos francos, y principalmente en un defecto objetivo de su orientación fundamental. Entre ellos no hubo un pensamiento eclesiástico-universal y canónico, sino más bien un deseo de poder esencialmente egoísta. Faltó la vinculación considerada por Bonifacio como necesaria para las iglesias, la colaboración con la jefatura apostólica, con el centro de la Iglesia, con el papa. Como los papas de entonces, Bonifacio vio que las iglesias territoriales eran un presupuesto indispensable para la construcción de la Iglesia. Pero el aislamiento de

---

[18] Pero, según una disposición de Gregorio Magno, un esclavo, antes de ingresar en el monasterio, tenía que ser rescatado por el mismo monasterio, y si luego lo abandonaba, tenía que volver a la esclavitud.

[19] Por lo demás, esta noticia de la *Historia Francorum* no es indiscutible desde el punto de vista histórico.

Roma implicaba el peligro de una escisión o de una atrofia particularista en muchos sentidos.

§ 38. *LA MISION ANGLOSAJONA ENTRE LOS GERMANOS*

I. WILLIBRORDO

1. A principios del siglo VIII no estaban aún aseguradas las bases del Occidente cristiano:

a) ni por parte cristiano-eclesiástica: pues precisamente en este sector hubo aquí, en el continente, síntomas muy graves de debilidad (véase más adelante); los paganos frisones y sajones se volvieron ofensivamente contra el Occidente; las iglesias territoriales autónomas, situadas unas junto a otras, favorecían más bien una evolución secesionista;

b) ni por parte de la constelación política: que distaba mucho de tener un seguro equilibrio. Por una parte, una potencia política mundial amenazaba la existencia del cristianismo y, por otra, estaba en juego su unidad. Los centros peligrosos eran: el Islam; la política antipapal de Bizancio (el emperador León, el iconoclasta, § 39); la oposición de las fuerzas políticas dentro del Imperio franco y sus desavenencias con los principados fronterizos; las pretensiones de los longobardos sobre Roma e Italia.

En el Imperio de los francos la situación se estabilizó tras la victoria sobre los árabes (Poitiers, 732) con la subida al trono del mayordomo de palacio Carlos Martel, lograda con la ayuda de la nobleza y del episcopado. Estos nobles, sin embargo, recibieron la debida recompensa con la asignación de bienes eclesiásticos. La Iglesia territorial franca quedó, pues, aún más estrechamente vinculada al *status* político del imperio.

2. La pregunta —que retrospectivamente podríamos formular— se refiere a cómo y por qué el Imperio franco pudo ser el centro de integración de una unidad occidental. La Iglesia territorial franca estaba excesivamente aislada para lograrlo; sólo una integración de toda la Iglesia podía hacer tangible la unidad.

El haber preparado esto es, precisamente, el mérito de san Bonifacio. El aproximó las dos potencias, el «papado» y el «Imperio franco» (que solamente tenían confusas ideas el uno del otro), hasta tal punto que hubo posibilidad de una firme alianza. La evolución política fue la que convirtió dicha posibilidad en un hecho. Es cierto que cuando el papa Gregorio III en el año 739 se dirigió por vez primera a Carlos Martel pidiéndole protección, el mayordomo, aliado con los longobardos, se negó, Pero con la auténtica unión entre el papa Esteban II y el rey Pipino en el año 753/54 llegó «uno de los grandes momentos de la historia universal; en ese instante

se creó el Estado guerrero-sacerdotal, que es la base de toda la evolución europea» (Ranke).

3. Aparecieron los misioneros benedictinos de la Iglesia anglosajona, predicando con la cruz en alto, primeramente ante los *frisones* (costa del Mar del Norte, desde Bélgica hasta el Weser). El rudo sentido de independencia de este pueblo se opuso a la cristianización durante mucho tiempo. Tras los fracasados esfuerzos del obispo de York Wilfrido († 709) y algunos otros, en el año 689 Willibrordo († 739), discípulo de Wilfrido, desembarcó en esta tierra con otros once compañeros. Trabajó en connivencia con el mayordomo franco Pipino el Mediano, a quien visitó personalmente, y de acuerdo con el papa. Dos veces viajó a Roma. En su segundo viaje (695) fue consagrado arzobispo por el papa Sergio (687-701). Por indicación de Pipino estableció su sede en Utrecht. En el año 698 santa Irmina (¿de la nobleza franca?) fe regaló solar y bienes para fundar el convento de Echternach (en el actual Gran Ducado de Luxemburgo). Lo convirtió en seminario de misioneros. En cierto sentido Echternach fue el punto de partido de la misión definitiva de la actual Alemania. Pues muy probablemente Willibrordo envió desde allí, en el año 719, a Bonifacio hacia el Este, cuando Bonifacio rehusó seguir trabajando en la misma misión frisona.

También allí, tras una vida llena de trabajos y éxitos, fue enterrado el «apóstol de los frisones». En los siglos siguientes Echternach se convirtió en un importantísimo centro de cultura y de religión cristiana (¡producción de libros!) y luego, a través de los siglos, fue una célebre abadía del imperio.

II. BONIFACIO

El discípulo y compañero de san Willibrordo tenía que superar a su maestro. Bonifacio es el *propagador, purificador y organizador* de la Iglesia en la Germania y en el reino de los francos occidentales.

1. Winfrido (así se llamaba) nació hacia el 672 (¿quizá también de la nobleza anglosajona?). De muchacho ya llevó el hábito de san Benito. Cumplidos ya los cuarenta años, dejó el convento para entregarse al trabajo misionero, para el cual vivió casi otros cuarenta años. Su primer viaje a los frisones, donde tras todo el trabajo de Willibrordo creía poder encontrar un buen punto de partida para sus intentos de conversión, no tuvo éxito alguno. Precisamente entonces, en el año 716, Radbod, duque frisón pagano, había reconquistado la Frisia sometida a los francos cristianos. Un segundo viaje llevó a Winfrido desde Inglaterra *directamente* a Roma. Allí, en el año 719, el papa Gregorio II, después de concederle el nombre romano de Bonifacio (por un mártir de Cilicia), lo admitió en la familia papal (aunque no en sentido jurídico) y lo envió a la Germania con el

mandato general de misionar (hasta el 721 con Willibrordo en Frisia; el 722 en Hessen; fundación de un primer convento: Amöneburg).

Bonifacio, como los monjes de los monasterios anglosajones en general, estuvo fuertemente enraizado en el espíritu popular de su pueblo. Como consecuencia, él, el «nuevo» sajón, se sintió especialmente atraído por sus compañeros de tribu en el continente, por los sajones. Aunque él mismo no llegó a evangelizar estas tribus (porque el papa Gregorio III, en el año 737/38, con buen criterio no autorizó su plan orientado en este sentido), la misión sajona, no obstante, fue siempre la aspiración secreta de su vida, a la que estuvo especialísimamente dedicada su oración y la de sus amigos. Sus diversos trabajos misioneros deben ser en buena parte valorados como etapas preparatorias de su camino hacia los sajones.

2. En su segundo viaje a Roma (722) Bonifacio prestó juramento de fidelidad a Gregorio II[20], similar al que hasta entonces sólo los obispos de los alrededores de Roma estaban obligados a prestar, y fue consagrado obispo de misión (sin sede fija).

Ahora sí llegaron los grandes éxitos. Cerca de Geismar, la encina de Donar cayó a manos del heraldo de la fe: un verdadero juicio de Dios a los ojos de los paganos presentes. La misión de Hessen fue coronada con la fundación del convento de Geismar. Hacia el año 724 pudo darse por terminada la verdadera evangelización de los paganos. Siguió luego el intento de purificar y profundizar la vida cristiana. En Hessen, y más todavía en Turingia, quedaban aún cristianos de los primeros tiempos. Pero el nivel de esta cristiandad inmadura o abandonada a sí misma era terriblemente bajo en sus burdas manifestaciones externas, que a veces llegaban a concretarse en múltiples formas de superstición y paganismo. Bonifacio también tuvo entonces que luchar, como durante toda su vida, contra el antiguo clero, totalmente desatendido, que dentro del Imperio franco se correspondía con unos obispos de la misma guisa, terratenientes y casados.

Con la ayuda de gran número de colaboradores provenientes de Inglaterra (entre otros Lull y Burchard), a quienes se sumaron valiosos elementos de los conventos femeninos ingleses (santa Tecla; santa Lioba,

---

[20] En este juramento: «A ti, santo apóstol Pedro y a tu sucesor... Gregorio y sus sucesores..., por este tu santo cuerpo», él no prometió solamente la fe y la unidad católica, la fidelidad y la obediencia al sucesor de Pedro, sino también «no hacer causa común con los extraviados» e informar minuciosamente a Roma. De actuar en contra de esta promesa, sería considerado culpable del juicio eterno y del castigo de Ananías y Safira. Esta declaración de juramento «la he escrito con mi propia mano... y, como es costumbre, la he depositado sobre el santo cuerpo de san Pedro y la he jurado delante de Dios, juez y testigo». Un dato significativo de las intenciones político-eclesiásticas del misionero germánico, que pensaba (y debía actuar) de modo tan decididamente eclesiástico-universal, es que había tachado de la fórmula de juramento la referencia habitual al derecho romano y al emperador romano de Oriente.

pariente y amiga suya), completó el santo su obra misionera al este del Rin y en la actual Franconia con la erección de varios conventos (también conventos de monjas: Tauberbischofsheim, Kitzingen y Ochsenfurt, que se convirtieron en las primeras instituciones cristianas para la educación de muchachas en Alemania). La vastedad de su campo de trabajo le obligó, con harto sentimiento, a emplear también sacerdotes insuficientemente formados.

3. Mientras tanto, en la curia romana se reconoció la importancia de la obra de Bonifacio y se le elevó a la dignidad de arzobispo (732), pero sin asignarle una archidiócesis. Un tercer viaje a Roma [738/39] le sirvió para presentar un minucioso programa de la tarea que quedaba por hacer. Se trataba principalmente de la organización eclesiástica. El trabajo se inició con la ayuda de Odilio, duque de Baviera, en la Iglesia bávara.

A pesar de la actividad de Ruperto de Worms en Salzburgo, de Emerano en Ratisbona y de Corbiniano en Freising, en la Iglesia bávara sólo había entonces un obispo: el de Passau. Bonifacio dividió la Iglesia bávara en cuatro obispados (Salzburgo, Passau, Freising y Ratisbona). Posteriormente se agregó Eichstatt. Nuevos conventos se convirtieron en focos de vida religioso-eclesiástica. Los sínodos provinciales ayudaron a eliminar deficiencias y fomentaron todo tipo de bienes.

En el Imperio franco propiamente dicho Bonifacio no pudo emprender la organización de la Iglesia erigiendo nuevas diócesis hasta después de la muerte de Carlos Martel (741), bajo la protección de Carlomán y del menos fervoroso Pipino. En Hessen-Turingia erigió los obispados de Würzburgo, Erfurt y Büraburg (742). Para ellos pidió expresamente al papa las bulas de confirmación, cosa que hasta entonces nunca había sucedido. En cuanto estuvo en su mano, pues, Bonifacio transmitió a la Iglesia franca su vinculación personal con el papa, contraída por él mediante su juramento de fidelidad del año 722, extendiendo así la jurisdicción papal a esta Iglesia; un proceder de incalculable importancia.

Bonifacio se convirtió de hecho en el primado del reino franco-oriental (Austrasia). Ello se hizo patente en la decisiva participación que tuvo en el primer concilio general franco-oriental del año 743 (el llamado *Concilium Germanicum,* convocado por Carlomán, quien publicó sus decretos y les dio con ello fuerza de ley). Allí hizo que los obispos prestaran juramento de fidelidad al papa: una nueva ampliación de la jurisdicción pontificia. A los monasterios se les exigió la introducción de la regla de san Benito; se reguló la educación del clero y del episcopado, que según las descripciones de las cartas del santo estaban en su mayor parte increíblemente corrompidos desde el punto de vista moral (prohibición de la caza y del servicio de las armas). Los bienes arrebatados a las iglesias debían serles devueltos (pero no sucedió así).

4. En seguida, el radio de acción del santo se amplió nuevamente. Por el Concilio de Soissons (744) y por el primer concilio general franco (745), Bonifacio apareció (naturalmente con la aprobación del mayordomo) incluso como jefe supremo de la Iglesia de Neustria y, por las decisiones conciliares, también como su reformador.

Pero la introducción de la constitución de metropolitanos, también entonces expresamente decretada, fracasó ante la oposición del antiguo episcopado franco, pese al éxito de las gestiones con el papa. El mismo Bonifacio no llegó a ser metropolitano con sede en Colonia, como se había decretado, sino que recibió el obispado de Maguncia (746).

En su enérgico proceder contra indignos miembros del clero, Bonifacio encontró la natural *oposición.* Los obispos francos autóctonos, casados en su mayoría, que sólo pensaban en el dinero, el placer y el poder, se mostraron contrarios desde los primeros años hasta el fin de la vida del misionero. No venció totalmente la resistencia, pero sí inició la reforma y la organización canónica con clara visión del objetivo, de modo que ellos mismos pudieran luego desarrollarse orgánicamente. Logró lo que se propuso: la renovación de las Iglesias de Germania y de la Galia y, de acuerdo con las tradiciones de la Iglesia de su patria inglesa, fundada por Roma, su unión con el centro determinado por voluntad divina. En un sínodo del año 747, Bonifacio logró que los obispos francos anunciasen que «ellos habían decidido mantener firmemente su unidad con la Iglesia de Roma y la sumisión de la misma».

5. Como escuela modelo y seminario para toda Alemania, Bonifacio fundó en el año 746 el monasterio de Fulda, nombrando abad del mismo al bávaro Sturm. Para el monasterio obtuvo, mediante indulto papal, exención completa en el sentido de independencia canónico-eclesiástica de cualquier obispo diocesano (he aquí otra notable ampliación del poder pontificio en la Iglesia territorial franca[21]). El monasterio de Fulda fue también (como los monasterios ingleses) un centro de formación. Fulda fue la alegría del anciano misionero, convirtiéndose en un centro de actividad religiosa, económica, científica y artística. Bonifacio fue enterrado también en Fulda, cuando, retornando a su primer amor, haciendo un viaje de misión a la Frisia (su obispado de Maguncia ya lo había asegurado previamente para su discípulo Lull), murió martirizado junto con algunos compañeros en el año 754, a la edad aproximada de ochenta años.

6. En los últimos decenios, a san Bonifacio se le ha negado el título honorífico de «apóstol de los alemanes». El concepto de «alemanes» no se corresponde, efectivamente, con el de «germanos», los evangelizados por Bonifacio; tampoco fue él el único que trajo la luz del evangelio a las tribus

[21] Antes que Fulda, ya había obtenido el privilegio de la exención Bobbio, el monasterio de Columbano; pero aquí se había tratado simplemente de asegurar la vida monástica contra eventuales ataques del exterior (según el modelo irlandés).

de las que posteriormente se formó el pueblo alemán; además, fue misionero en una época en que la tarea misionera ya no se centraba preferentemente en los paganos. No obstante, este título tiene su razón de ser: *a)* primero porque fue muy relevante la región en que el santo evangelizó a los paganos (partes de Frisia, Hessen, Turingia); *b)* porque, además, purificando y *reavivando* antiguos centros eclesiásticos, consiguió logros decisivos; *c)* porque, mediante la organización eclesiástica, dio nueva vida real y duradera a toda la Iglesia franca; *d)* y finalmente, lo más importante: 1) porque de forma profunda e indeleble inculcó nuevamente en la conciencia de la Iglesia franca el ideal cristiano y, más concretamente, el sacerdotal, según las normas de la Iglesia antigua; y 2) porque toda su tarea, como él mismo dice, fue una *legatio romana,* porque trabajó expresamente como representante del papa. En resumen, él penetró hasta el centro mismo de la Iglesia[22]; solamente así pudo prestar apoyo a las débiles iglesias territoriales. El hecho de que Bonifacio «como legado del papa fortaleciera la influencia de Roma en la Iglesia alemana por él dirigida, únicamente se le puede reprochar si se piensa de un modo completamente antihistórico» (Heuss). Porque con ello «dio tanto a la cristiandad alemana como a toda la cristiandad occidental el impulso vital decisivo, potente y fecundo, por el cual se alcanzó el esplendor de la Iglesia y con él la civilización de la Edad Media» (Sohm).

Naturalmente, no hay que olvidar que Bonifacio tuvo que realizar todo su trabajo de reforma dentro del marco característico de las iglesias territoriales. Pues Carlomán y Pipino consideraron la reforma de la Iglesia como cosa enteramente *suya.* Las declaraciones del mayordomo de Austrasia en el año 743 en el *Concilium Germanicum* y las de su hermano Pipino en Soissons en el año 744 exigen esta interpretación. Los obispos reunidos figuraron como consejeros, el mayordomo promulgo las decisiones eclesiásticas en sus *capitularía* como leyes. Esto se debe a que en los concilios también tomaban parte los grandes del mundo.

7. En cuanto a la situación religioso-política del Imperio franco antes de san Bonifacio (§ 37), su trabajo puede considerarse válido también para el Occidente: la revitalización de los sínodos, su proceder contra los usos y costumbres paganos, el nombramiento de obispos celosos de la reforma y, entre otras cosas, su intento de designar arzobispos. Estos obtenían su poder mediante la recepción del *Pallium,* enviado directamente del papa. Esto dio origen a relaciones frecuentes, ordinarias y regulares con el más importante y autorizado defensor de la idea de la antigua Iglesia y con el centro de pensamiento y de acción de la Iglesia universal: como hemos

---

[22] Y Esto también en lo concerniente a lo humano-personal: «Cualquier alegría o dolor que me saliera al paso, acostumbraba comunicarlo al sumo sacerdote sucesor de los apóstoles».

visto, un medio esencial para lograr la unidad del Occidente, tan ansiada como necesaria para el saludable desarrollo del cristianismo.

Todo esto, sin embargo, no quiere decir que las tribus evangelizadas por Bonifacio se convirtieran en su mayoría a un cristianismo pleno y conforme a la revelación bíblica. Según posteriores manifestaciones del santo, su juicio del año 742 sobre la situación moral y religiosa de su rebaño sigue siendo más o menos válido: «Los pueblos de Germania han sido en cierto modo sacudidos y llevados al buen camino».

§ 39. *ALIANZA DEL PAPADO CON LOS FRANCOS. EL ESTADO DE LA IGLESIA. RUPTURA CON BIZANCIO*

1. Al hablar de Gregorio Magno ya pudimos comprobar que su mirada se volvía hacia los pueblos bárbaros de Europa, para congregarlos por medio de la evangelización en torno a Roma, la *cathedra Petri.* Esta tendencia fue seguida cada vez más intensamente por los papas del siglo VIII. Fue un movimiento paralelo a la confrontación con los emperadores romanos de Oriente y a un progresivo alejamiento de ellos, y se expresó en la experiencia de que «todo el Occidente tiene gran confianza en nosotros y en san Pedro, a quien todos los reinos de Occidente veneran como a Dios en la tierra», y están dispuestos a defender al papa contra el emperador iconoclasta. Efectivamente, las milicias de Pentápolis y Venecia respondieron a una llamada semejante del papa Gregorio II, del cual son las palabras anteriormente citadas, dirigidas al emperador León III.

No es posible comprobar si dichas manifestaciones estuvieron ya inspiradas en la idea de un nuevo *Imperio occidental* en unión con la Iglesia o si la amenaza económica y política del Oriente, junto con la idea religiosa de la evangelización nórdica (¡la *legatio romana* de Bonifacio!) bajo el reinado y con la ayuda de los príncipes francos, hizo surgir un nuevo programa eclesiástico-político. La evolución *efectiva,* que habría de culminar primero en la alianza entre el papado y los francos y, después, en el nuevo Imperio romano occidental y la vinculación del papado con él, es en todo caso deducible de los acontecimientos históricos.

De momento, aquí nos ocupamos sólo de las primeras etapas: Gregorio II ya tuvo planeado un viaje a los pueblos del Norte. Gregorio III aún llamó en vano a Carlos Martel en el año 739, para que se hiciera cargo de la protección de san Pedro. La realización efectiva se abrió camino gracias a la decisión del papa Zacarías, como veremos, y a los viajes de los papas a través de los Alpes y, luego, a los de los reyes nórdicos hacia Roma, donde de manos del vicario de san Pedro y junto a su sepulcro recibían, mediante unción consecratoria, la dignidad imperial universal.

Desde un principio hubo una gran tensión *(decisiva* en sus efectos históricos) entre los objetivos y el concepto de los obispos romanos por una

parte y de los francos por otra. Los papas elevaron al mayordomo de los francos a la dignidad real y luego lo hicieron emperador, a fin de que como patricio *romano* protegiera la Iglesia de san Pedro. La autoridad casi absoluta del rey franco sobre su Iglesia territorial, que pronto se convertiría en Iglesia imperial, pretendió mucho más. Pero, desde luego, esto no respondía en absoluto al ideal eclesiástico-universal de los papas.

Según la diversa situación política objetiva, las pretensiones de ambas partes se hacían respectivamente más acusadas o se replegaban: pero la tensión como tal se mantuvo e hizo que la evolución avanzase, tal como ahora podremos seguirla a lo largo de la historia de la Edad Media. La alianza entre el papado y los francos y luego entre el papado y el imperio hizo que el Medievo alcanzara su apogeo. Pero los problemas inherentes a ese proceso no se solucionaron del todo y por eso el Medievo se quebró, por así decir, en sí mismo.

El análisis y las consideraciones que siguen no deben interpretarse en un sentido político excesivamente realista. Los francos ocuparon el lugar de los «griegos», esto es, de los romanos de Oriente; pero se diferenciaban fundamentalmente de ellos por la susodicha veneración de los germanos (no exenta de infantilismo) hacia Pedro, el portero del cielo, y por el consiguiente reconocimiento real (que, no obstante, no debe entenderse en sentido demasiado estricto) de sus sucesores y representantes, los papas.

2. Bonifacio había vinculado estrechamente la Iglesia franca con Roma. Al obispo de Roma, el papa *Zacarías,* se dirigió Pipino en el ano 751. Una vez que Carlomán abandonó el gobierno, Pipino fue el único dueño del poder político, pero todavía no estaba asegurado contra la competencia de sus hijos, que entre tanto habían alcanzado la mayoría de edad. A la larga, sólo la dignidad real podía proteger eficazmente su posición de fuerza. Por eso él, que ya era «señor» de la Iglesia territorial franca, preguntó al papa «si quien ya poseía el poder real no debería también ser rey». La pregunta implicaba indirectamente el reconocimiento, hasta entonces inaudito, de una autoridad del papado con carácter vinculante en el plano estatal. Zacarías accedió a elevar al mayordomo a la dignidad real. Pipino fue elegido rey. Los obispos le confirieron una unción que otorgó al reino franco una consagración cristiano-eclesial y con ello una nueva autoridad. Dadas las circunstancias, esto significó al mismo tiempo una unión del rey franco con Roma.

Nada importa si fue Bonifacio quien ungió a Pipino o si esta unción la realizaron otros obispos francos; en cualquier caso, aquí encontró su continuación la obra más personal de Bonifacio y aquí se inició aquella grandiosa alianza de Carlomagno con la Iglesia, que daría origen a la verdadera Edad Media.

3. Esta alianza entre el papado y los francos se completó, reinando aún Pipino, con el papa Esteban II (752-757). Italia todavía pertenecía

nominalmente al Imperio romano de Oriente; en Rávena residía el representante del emperador (§ 35), pero su influencia política se había debilitado enormemente. No obstante, el papa continuaba siendo súbdito político de Bizancio; hasta los documentos papales se databan al modo bizantino, y los papas de la época, a pesar de la mutua hostilidad, guardaron a los emperadores bizantinos fidelidad durante un tiempo sorprendentemente largo. Por otra parte, el prestigio secular y el valor político real del papa crecieron parejos (§ 35). Pero los longobardos querían Rávena y Roma y, a ser posible, toda Italia. Gregorio III fue el primer papa que solicitó de Carlos Martel ayuda y protección contra ellos, pero en vano. Cuando la presión de los longobardos se hizo cuestión de vida o muerte (conquista del exarcado de Rávena y de Pentápolis por el rey Aistulfo, 749-756) y nuevamente no llegó ayuda alguna del emperador, el papa Esteban II se dirigió a aquel soberano que, en buena parte, debía su corona al papado. Conducido y protegido por los legados francos, en Pavía se separó no sólo del rey longobardo (¡muy a pesar de este último!), sino también de los legados del emperador romano oriental, y en el Imperio de los francos tuvo con Pipino dos encuentros de suma importancia para la historia universal, primero en Ponthion y luego en Quierzy. Concluidas las negociaciones, en la Pascua del año 754 y en la abadía real de St. Denis consagró a Pipino por segunda vez (y al mismo tiempo a su mujer y a sus dos hijos; así, pues, también al que luego sería Carlomagno).

4. Que con esto no quedaran del todo eliminadas las profundas tensiones existentes es evidente por sí mismo y por las peculiaridades de la constelación histórica; ya iremos conociéndolas.

a) Incluso esta misma unión (y con ello la futura unidad del Occidente) no quedó asegurada de una vez para siempre. Los lazos de los papas con el supremo señor político de la Roma oriental no estaban definitivamente rotos. Los papas, como ya se ha dicho, siguieron aún mucho tiempo fechando sus documentos según los años del reinado del *Basileus,* «nuestro señor»; en Constantinopla, a pesar del grave escándalo que provocó el proceder del obispo de Roma, se entendió la unión con los francos ante todo como un intento de defensa contra el enemigo común, los longobardos. De hecho, el peligro por este lado era muy grande: el piadoso Carlomán abandonó inesperadamente su convento, a instancias del longobardo Aistulfo, para hacer fracasar la unión del papa con Pipino; del éxito se hubieran beneficiado también sus hijos adultos. De acuerdo con Pipino, el papa mandó encerrar en un convento franco al monje fugitivo, antiguo mayordomo, junto con sus dos hijos.

Pero los francos en absoluto consideraron definitiva la alianza sin poner ningún reparo; por ejemplo, del importante título de «patricio» no hicieron uso hasta después de la conquista del reino longobardo, cuando dicho título representó no solamente deberes, sino también derechos.

La íntima tensión entre *sacerdotium* e *imperium* se evidenció ya al principio de la alianza: el informe romano sobre lo sucedido en Ponthion-Quierzy es esencialmente diferente del franco en la forma y en el contenido.

No obstante, aquí había ocurrido algo decisivo. Se habían asentado las bases para el futuro, en el sentido de la alianza eclesiástico-política medieval.

b) Se estableció una serie de acciones llenas de simbolismo y se formuló una serie de exigencias y reconocimientos históricamente vinculantes: Pipino había prestado al papa servicios de caballerizo mayor, que en el ceremonial cortesano bizantino únicamente podían prestarse al emperador (¡por primera vez aparece una vaga indicación del papa como emperador!). Por su parte, Esteban, al día siguiente, vestido de saco y ceniza, se había arrojado a los pies de Pipino y le había rogado, por los méritos del príncipe de los apóstoles, que le librara de las manos de los longobardos. Hay que tener muy en cuenta que el socio de Pipino en este convenio en definitiva no es el papa, sino Pedro, el portero celestial, cuyos «bienes» robados deben ser restituidos a su legítimo propietario. Con lo cual Pipino asume la defensa de los privilegios de Pedro[23].

Las fuentes no nos ofrecen un cuadro unitario y claro. Lo nuevo está junto a lo viejo de forma inmediata, más aún, inconciliable. Se puede casi palpar con las manos que todo está en devenir. Unas veces parece percibirse confusamente una íntima contradicción o divergencia, otras parece que conscientemente se pretende no salir de la ambigüedad.

Cualesquiera que hayan sido en concreto las intenciones de fondo, el poder profético-espiritual del sumo sacerdote logró aquí una legitimación política, esto es, un poder político: lo eclesiástico-pontificio, con gran estilo, penetró directamente en lo político-temporal. La unión y, en cierto modo, la mezcla de ambas esferas, básica para toda la Edad Media, se dio ya ahí, aceptada por ambas partes, aunque, como ya se ha dicho, arrastrando ciertas confusiones y, sobre todo, sin que las tensiones más hondas pudieran ser eliminadas.

c) El proceder de Esteban significó de hecho, aunque no formalmente, la ruptura con Bizancio, es decir, la ruptura con el antiguo Imperio romano: desde este momento el papado siguió, en medida siempre creciente, su propio camino político. El papa exigió que se le restituyera la zona del imperio como posesión jurídica, confirió a Pipino el título de *patricius,* que hasta entonces había sido concedido exclusivamente por el emperador, y con ello «transfirió al rey de los francos y a su casa la función protectora del exarca imperial de Rávena. De hecho, Pipino atravesó dos

---

[23] Responde a esta concepción el hecho de que Pipino, en el mismo año, hiciera que la liturgia romana fuera obligatoria para la Iglesia franca, sustituyendo la antigua y venerable liturgia gálica.

veces los Alpes (754 y 756) para proteger al papa. Entregó a la Sede romana las zonas arrebatadas por él a los longobardos (Pipino mandó que las llaves de las ciudades conquistadas fueran depositadas en el sepulcro de san Pedro). El papa se convirtió en un soberano temporal; por medio de esta «donación de Pipino» se fundó el «Estado de la Iglesia» con Roma incluida (756). El papa, pues, se hallaba políticamente bajo la protección de los reyes francos. Pero no tardaría en llegar el momento en que este poder de protección habría de convertirse en una supremacía política (cf., a este respecto, el mapa 17).

5. Estas concepciones (bajo muchos aspectos tan diversas, pero al principio aún no claramente delimitadas) sobre la esencia y la misión de cada uno de los dos «supremos» poderes y su relación mutua encontrarán a lo largo de los siglos una expresión literaria cada vez más rica, primero en forma de documentos (auténticos o inauténticos), luego de tratados teóricos y, finalmente, de libelos y escritos polémicos.

Como siempre ocurre en tan complicados procesos, lo más importante son los fundamentos y la tendencia evolutiva que en ellos se apunta.

a) Uno de los principales objetivos de la Iglesia de Roma fue su independencia de la presión del Estado, o sea, del emperador romano o romano-oriental. Este motivo quedó plasmado en la *leyenda de san Silvestre,* esto es, en una narración fabulada según la cual el papa Silvestre I había bautizado a Constantino el Grande y le había librado con ello de la lepra; en agradecimiento el emperador había hecho al papa valiosos regalos (por ejemplo, el palacio de Letrán).

b) Esta leyenda encontró su redacción literaria definitiva en un documento falsificado: la llamada «Donación de Constantino», que habría de revestir fatal importancia para la evolución del Occidente, especialmente para la relación *sacerdotium* e *imperium.* Por desgracia no se ha podido poner definitivamente en claro ni el tiempo ni el lugar de origen de tal documento. Junto a tendencias romano-papales se encuentran también elementos que permiten deducir influencias francas. En el orden político y político-eclesiástico esta falsificación fue utilizada únicamente por los papas, esporádicamente en el siglo X, más intensamente en el siglo XI y de forma general desde el siglo XII. Ya Otón I y excepcionalmente Otón III (en un documento del año 1001) la consideraron una falsificación. Pero luego fue tenida por auténtica durante todo el Medievo. En el siglo XV, por fin, fue demostrada su falsedad (entre otros, por Nicolás de Cusa, § 71).

c) El documento se hace pasar por decreto imperial a favor del papa Silvestre y sus sucesores «hasta el fin de este tiempo terreno». En agradecimiento por los favores (incluso el bautismo) que por mediación de Silvestre le han sido otorgados por el príncipe de los apóstoles, quiere el emperador, de acuerdo con sus grandes y con todo el pueblo romano,

entregar al *representante (vicarius)* del Hijo de Dios en la tierra, confiriéndole el poder, la dignidad y el honor imperial, el pleno poder soberano, exaltando así la sede del bienaventurado Pedro por encima de su propio trono. Eclesiásticamente el papa debe tener el principado sobre los cuatro patriarcados de Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén, así como sobre todas las Iglesias del globo terráqueo: la iglesia del Salvador, construida por Constantino en su palacio (de Letrán), tiene, por consiguiente, el rango de cabeza de todas las iglesias del mundo.

Este reconocimiento se concreta en las siguientes donaciones: Silvestre y sus sucesores reciben Letrán como sede; reciben además las insignias de la dignidad imperial (de las cuales Silvestre solamente quiere aceptar la blanca clámide frigia como símbolo de la resurrección del Señor); al clero romano se le concede el rango de senadores con todos sus privilegios.

Por respeto a san Pedro, se continúa diciendo, Constantino ha hecho el *servicio de «strator»,* o sea, ha llevado de las riendas el palafrén (caballo) del papa.

Constantino, además, constituye al papa en soberano —fuera de los muros del palacio de Letrán— de la ciudad de Roma, de las provincias de Italia y de todo el Occidente.

Consiguientemente, la «donación» termina con la decisión de Constantino de trasladar su sede a Bizancio. Porque no sería justo que un emperador de la tierra gobernara allí donde el emperador del cielo ha establecido la soberanía de los sacerdotes y la *cabeza* suprema de la religión cristiana.

Esta «donación de Constantino» fue después recogida como la pieza principal en la llamada «Recopilación de Decretales» del Pseudo-Isidoro (cf. § 41, II, 3).

6. Es evidente que también nosotros debemos tomar postura ante tan masivas y falsas afirmaciones, que tanta trascendencia histórica tuvieron.

a) En la Edad Media fueron frecuentes las falsificaciones de documentos[24]. El actual concepto de falsificación de un documento era desconocido en aquellos siglos, ajenos por entero al modo de pensar histórico. A menudo se trataba de formular un derecho auténtico, pero no garantizado por escrito. En otros casos se trataba de robustecer la propia posición por medio de documentos inventados. En las piezas falsas de la *recopilación pseudoisidoriana* se traslucen las dos formas de pensar. Lo decisivo es la datación anticipada contraria a la verdad (o también la invención de

---

[24] En el ámbito directamente histórico-eclesiástico, ya el papa Nicolás I, en su largo escrito de protesta dirigido al emperador Miguel III (865), reprochó a los griegos la falsificación de las cartas pontificias como algo que sucedía frecuentemente. Las gestiones de los concilios y las asambleas habidas bajo Focio confirman este juicio.

documentos «antiguos») con el fin de dar a las ideas hierocráticas sostenidas el carácter de dignidad apostólica o proto-cristiana.

Las decretales pseudoisidorianas desempeñaron después un papel muy importante en la creación de la supremacía papal, específica de la Edad Media. El hecho de que muchas de las piezas contenidas en ellas sean inauténticas se considera como un grave cargo contra el catolicismo. Pues, desde el punto de vista histórico, la evolución hacia el pleno poder típicamente medieval del papado se realizó, efectivamente, también con la ayuda de aquellas piezas falsas. De ahí que un juicio puramente espiritualista crea poder discutir el derecho del efectivo desarrollo de la soberanía del papa. Pero es precisamente este juicio moderno de los sucesos de entonces el que resulta burdamente antihistórico; vista la conexión entonces existente entre poder material, político y espiritual (entre los representantes del *sacerdotium,* del *regnum* y del *imperium),* tal juicio es insostenible. Además, el núcleo central de toda esa tendencia era la exaltación de lo religioso-eclesiástico, más concretamente lo papal, sobre lo mundano. No obstante toda esta gravosa problemática, que veremos con detalle dentro de este complejo, no podemos sin más ni más negar la legitimidad histórica de dicho núcleo central.

b) Ante todo: el primado *dogmático* de jurisdicción, que no está condicionado por el tiempo histórico, es totalmente independiente de esos falsos apoyos. El fundamento bíblico (incluida la tendencia orgánica de desarrollo, esencial a la Iglesia) no tiene nada que ver con ellos. Que, por otra parte, también dichas falsificaciones hayan contribuido a robustecer la idea del papado es otro testimonio histórico de cómo el camino de la revelación por la historia y la forma de su crecimiento histórico ha ido siempre muy unido a la respectiva situación histórica. Un resultado de esta evolución, «el poder absoluto del papa en lo temporal», acabará en la alta y tardía Edad Media exagerando la implicación de lo eclesiástico y lo temporal de una forma que resultará las más de las veces gravemente nociva para lo religioso-eclesiástico. Pero en cuanto al resultado esencial, el primado de jurisdicción, también esta evolución participa en el misterio de la *felix culpa.*

SEGUNDA ÉPOCA

LA PRIMERA EDAD MEDIA

Periodo primero

FLORECIMIENTO DE LA IGLESIA EN LA PRIMERA EDAD MEDIA EN EL IMPERIO CAROLINGIO Y SU DECADENCIA

Visión general

En el año 771 Carlomagno se convierte en soberano absoluto. A una con la conquista del reino de los longobardos (774) y la renovación de la promesa de la donación de Pipino al papa, emprende la conquista de los territorios de los sajones y su cristianización (772-804). En el año 778, expedición a España y fundación de la Marca Hispánica. En el año 781, Carlomagno confirma al papa la posesión del Exarcado y de la Pentápolis, pero la protección franca se convierte en dominio efectivo. En el año 782, matanza de Verden. En el 785, bautismo de Widukindo. En el 788, deposición de Tasilo de Baviera, esto es, eliminación del último ducado tribal. Del 795 al 796, aniquilamiento de los ávaros. En el 800, Carlos es coronado emperador en Roma. En el 813, designa coemperador y sucesor a su único hijo superviviente, Ludovico.

Ludovico Pío (814-840). Reforma monástica (Sínodo de Aquisgrán, 816/17) por obra de Benito Aniano († 821). En el 826, bautismo en Maguncia del rey danés Haraldo; san Ascario (865) le acompaña a Dinamarca. Desde el 830, luchas de los hijos de Ludovico con su padre por la propuesta (luego anulada) de dividir el Imperio. En el 833, derrota de Ludovico en el «campo de las mentiras» (Lügenfeld) de Colmar; el papa y otros partidarios de la unidad del imperio, así como el ejército de Ludovico, se ponen de parte de sus hijos. Deposición del emperador; no obstante, continúa las luchas. Mientras tanto, asaltos de los normandos al territorio del imperio (desde el 834).

Tras la muerte de Ludovico, nuevas luchas entre sus hijos en diversos frentes. En el 843, Tratado de Verdún, división del imperio en tres zonas. Pacto de Meersen (870): se reparte la zona central de Lorena entre el Imperio franco occidental y oriental.

Carlos el Gordo (876-887), Arnulfo de Kärnten (887-899), Ludovico el Niño (899-911).

Los carolingios francos: Carlos el Calvo (843-877); su hijo y sus nietos mueren jóvenes (877-885); les sucede (en el Imperio occidental) Carlos el Gordo, franco-oriental; tras su deposición, primeramente un capeto, Odón; luego, otra vez un carolingio.

Papas: el más importante es Nicolás I (§ 41).

§ 40. *CARLOMAGNO. EL IMPERIO UNIVERSAL DE OCCIDENTE. CULTURA CAROLINGIA*

Carlomagno (768-814) representa un cumplimiento y un inicio. Es el cumplimiento de la obra de Pipino y de san Bonifacio[1]; es el inicio del Imperio universal de Occidente y de la unidad cristiana occidental, de la *civitas christiana* de Occidente, y con ello también del futuro Imperio alemán de la Edad Media. Sin Carlos no hubiera habido ninguna unión de las tribus germánicas, que no cesaban de combatirse como extraños entre sí, y, por consiguiente, ningún «Imperio romano» (que más tarde llevó el sobrenombre de «nación alemana»); esto es, no hubiera existido su brillante imperio, con todos sus problemas histórico-eclesiásticos. La importancia de Carlomagno depende tanto de sus obras singulares, concernientes a todos los ámbitos de la vida, como de la poderosa impresión causada por la eminencia de toda su personalidad. Todo le interesaba y en todas partes daba sugerencias de larga y duradera eficacia.

El centro catalizador de la personalidad de Carlomagno y de su eminente obra histórica universal fue su ideal soberano, que supo aunar lo eclesiástico y lo secular. Donde primero se echa de ver la gran repercusión histórica de la realización de este ideal es en sus relaciones con el papa de Roma, que por su parte alcanzaron el punto culminante, tan decisivo para la historia universal, con su coronación como emperador en el año 800.

Por ello estudiaremos primeramente su gran obra misionera, importantísima para la historia de la Iglesia: la sumisión y cristianización de los sajones; luego sus otras obras religiosas, sociales y eclesiásticas, para preguntarnos después por las directrices espirituales del emperador.

I. LA CONVERSION DE LOS SAJONES

1. Al comienzo de las contiendas guerreras de Carlos con los sajones quedaba muy poco, y ello, además, no era esencial, del trabajo misionero de los evangelizadores anglosajones (Suidberto, Evaldo, Bonifacio) y de la misión de los tiempos de Pipino, realizada con fines excesivamente

[1] Ambos nombres resumen en cierto modo el conjunto de las fuerzas constructivas; sin olvidar, desde luego, la importancia de la misión iro-escocesa.

políticos (especialmente en los territorios que se habían hecho y seguían siendo francos).

Si las primeras expediciones guerreras de Carlos contra los sajones tuvieron fines puramente políticos, como veremos, las posteriores estuvieron íntimamente ligadas a la misión. La problemática y hasta la misma tragedia de las guerras sajonas de Carlomagno no pueden ser juzgadas objetivamente si perdemos de vista el carácter puramente político del punto de partida y el carácter preferentemente político del objetivo final (unión de las tribus teutónico-germanas y seguridad contra los eslavos que presionaban detrás).

2. La conjunción de las consideraciones religiosos y políticas en orden a realizar la unidad del imperio se basa en la elemental «visión» *¿e* que la religión es la fuerza más profunda de los hombres y de los pueblos; de que, en consecuencia, una auténtica y duradera unidad política sólo es posible cuando se fundamenta en la unidad de la religión. Esto es válido sobre todo para pueblos jóvenes[2]. A comienzos del Medievo era evidente para los príncipes *cristianos* que la cristianización debía seguir a toda conquista. Omitirla habría parecido algo enteramente falto de sentido; habría estado en contradicción con el concepto fundamental de los germanos cristianizados, para quienes la vida política y religiosa debía formar un todo, y en contradicción también con el sentido de la conversión de Clodoveo, con toda la historia posterior de los francos y, más tarde, con el sentido de la idea imperial; igualmente, en fin, habría estado en contradicción con la naturaleza exclusivista del cristianismo, basada en el mandato misionero de Jesús.

Por lo que se refiere a la misión sajona en particular, su realización revela claramente la intuición que Carlos tuvo de la necesidad histórica de la cristianización de la Germania, dado que por otra parte había que poner un contrapeso al Islam, que *amenazaba.* Europa (Ranke).

Tras varios tratados de paz con los sajones, en los que para nada se habló de conversión, bautismo y evangelización, la misión de los sajones se convirtió en «misión del rey» y, desgraciadamente, también en «misión de la espada», en un sentido perjudicial para la causa cristiana.

3. Para entender el desarrollo de la misión sajona es preciso recordar: *a)* Que los «sajones» no formaban un pueblo unitario, sino una agrupación no muy estrecha de diferentes tribus sajonas, que hasta cierto punto habían perdido su independencia en aras de una federación grupal. La consecuencia fue que la evangelización de las distintas tribus no discurrió de modo homogéneo. Más bien la diversidad de necesidades se exteriorizó en una desigualdad de actitudes tanto hacia el cristianismo como hacia el

---

[2] Las civilizaciones envejecidas tratan eventualmente de buscar un sustitutivo de la religión.

Imperio franco. Parte de los ostfalianos, por ejemplo, que eran vecinos de los eslavos paganos, abrazaron el cristianismo[3] antes que los westfalianos, cuyos vecinos inmediatos y contrarios eran los francos, cristianos pero políticamente muy peligrosos, *b)* Un segundo y decisivo factor: la rivalidad entre la nobleza y el pueblo. Preocupados por su propio poder, los señores se pusieron en seguida de parte de Carlomagno. La resistencia contra él, con todas sus largas luchas, fue llevada a cabo esencialmente por el pueblo, bajo la dirección del noble westfaliano Widukindo.

Ya en el primer año de luchas sangrientas (772) cayó la Irminsul, el santuario del árbol sacro nacional sajón. Por vez primera (por lo menos en la medida en que las fuentes nos permiten constatarlo con certeza), política y misión se mezclaron en el tratado de paz del año 776: los jefes sajones sometidos y su séquito se prestaron al bautismo. En el campo de la organización eclesiástica se llevó entonces a cabo un importante trabajo, tal vez demasiado rápido, de profundización y ulterior difusión del cristianismo entre los sajones, mediante la construcción de templos, la elección de sacerdotes idóneos y la cura de almas, todo ello con la participación directa, más aún, bajo la dirección de Carlomagno.

Por diversos motivos, entre los cuales fue sin duda el más importante el ansia de libertad de los sajones, hubo en los años siguientes repetidas sublevaciones bajo la dirección de Widukindo. Las incursiones vindicativas que se llevaron a cabo acarrearon efectivamente graves daños al cristianismo: tanto en su propio territorio, donde los sajones, sin ningún miramiento, trataron de aniquilarlo con todo tipo de medios violentos, como en las zonas del Imperio franco donde hacían sus incursiones. Pese a lo cual, tras la victoria de Carlomagno en el año 779, pudo reemprenderse el trabajo de evangelización: la misión hizo progresos considerables hasta el año infausto del 782.

En este año los sajones atacaron el ejército franco, que marchaba contra los eslavos serbios (victoria de los sajones en el Süntel). Se llegó a tal aniquilación de todo lo que era cristiano, que bien puede hablarse de una verdadera persecución cristiana. Se obligó a los bautizados a renegar de la nueva fe, y no faltaron muertes y asesinatos de cristianos seglares y sacerdotes.

Si las precedentes incursiones vindicativas de los sajones contra los francos, a pesar de suponer una ruptura de los solemnes compromisos de paz contraídos, pudieron tal vez ser absueltos del baldón de deslealtad, ahora eso ya no era posible: la apuesta del juego era demasiado alta. Prescindiendo de que Widukindo no actuaba ya en nombre de todos los sajones, sino como jefe de una facción, y como tal organizó un

[3] Conversión de Hessi, jefe de los ostfalos, diez años antes del bautismo de Widukindo. Murió monje en el año 804.

levantamiento contra sus mismos compañeros de tribu, lo principal fue lo siguiente: Carlomagno se encontró combatiendo contra los eslavos para defender el territorio franco-teutónico. En esta lucha, decisiva para toda la obra de Carlos (y para la suerte de Europa), los sajones, quebrantando otra vez la palabra empeñada, le atacaron por la retaguardia. La terrible respuesta que en el colmo de la exasperación se dio a esta grave forma de infidelidad *política* fue el horripilante día de Verdún del año 782. Era el castigo reservado a los insurrectos y asesinos. Hablar aquí de mártires de la fe es del todo contrario a la objetividad del caso.

No obstante, cuando Carlomagno, tras una previa investigación, mandó ajusticiar en un solo día a los 4.500 (?) sajones entregados por sus propios compañeros de tribu, cometió una acción ignominiosa, inexcusable e indigna de un cristiano y, mucho más, de un príncipe cristiano. Cometió una crueldad que hasta hoy mancilla su nombre. Además perjudicó al cristianismo. Porque la respuesta a Verdún fue, como no podía ser de otro modo, el estallido de una ciega insurrección, esta vez en todo el territorio; de nuevo bajo la dirección de Widukindo tuvieron lugar los más sangrientos levantamientos de toda la guerra, que duraron desde el año 783 hasta la victoria de los francos en el 785.

La acción de Carlos en Verdún, que no fue aprobada ni entre sus más allegados (Alcuino) ni por el papa[4], quedó moralmente compensada en parte por su reconciliación con Widukindo, que estrechó la mano del gran rey de los francos y se hizo bautizar en el 785. Carlomagno fue su padrino. En las luchas posteriores que siguieron hasta el año 804, y que también fueron harto desastrosas para la misión, Widukindo no volvió a tomar parte.

El bautismo de Widukindo, naturalmente, fue para la misión de los sajones un acontecimiento capital; con él quedó asegurada (aunque no completa) su conversión definitiva. La conversión de los sajones fue asimismo un suceso importantísimo para la historia universal, porque los sajones, que al aceptar el cristianismo lo hicieron creativamente, fueron luego los protagonistas del futuro político-eclesiástico: mediante el nuevo Imperio teutón, que llegaría cien años después.

De lo dicho se deduce que la misión sajona, en su esencia, únicamente pudo afianzarse gracias a la sangrienta victoria de Carlomagno. En este sentido, la conversión de los sajones se efectuó en buena parte bajo graves presiones (no faltaron frecuentes deportaciones forzosas). El punto culminante de esta «misión de la espada» se alcanzó con la promulgación de una ley general de Carlomagno, que debía regular y proteger la evangelización en la Sajonia franca y, entre otras cosas, establecía la pena

---

[4] Las funciones religiosas en acción de gracias por la victoria, ordenadas a toda la cristiandad, no implican la aprobación de aquel hecho.

de muerte para quienes rechazasen el bautismo[5] (también para quienes quebrantasen el ayuno, incinerasen los cadáveres y cometiesen robos sacrilegos[6]). Si bien esta ley supone que el cristianismo ya se había impuesto en general y, por tanto, sólo pretendía en sustancia proteger su existencia, ejerció, no obstante, sobre las conciencias una coacción de todo punto inadmisible. Desgraciadamente la Iglesia franca como tal, a excepción de algunos reproches de algunos obispos, no hizo en el fondo absolutamente nada contra esta «misión de la espada».

Junto a todo esto, sin embargo, no hay que olvidar lo siguiente: 1) por lo que respecta a Carlos, las susodichas medidas no debían servir exclusivamente a sus fines políticos; en ellas se manifestaba también en parte el deber de conciencia cristiano-eclesiástica de un creyente a la par que corresponsable de la difusión del cristianismo. La predicación de la fe cristiana era para él una cuestión de conciencia; 2) gran parte de los sajones fue ganada para el cristianismo por la vía pacífica, sin métodos violentos, y 3) el resultado en su conjunto fue una verdadera conversión interna. La magnitud de la insurrección, a la postre inútil, pero agudizada en su desarrollo precisamente por las tensiones políticas entre francos y sajones y no tanto por motivos de conciencia, y, en fin, el saberse sometidos después de una insurrección sin precedentes, en la que habían apostado todo a la carta de la victoria, aumentaron proporcionalmente también la vivencia de la magnitud de la fuerza cristiana triunfante. La larga oposición y la dura lucha contra la nueva fe retrasaron su reconocimiento; pero, cuando éste llegó, lo hicieron mucho más profundo y duradero.

Con la victoria sobre los longobardos (774/787), con la erección de la Marca hispánica (795), con la victoriosa guerra de los ávaros (791/796) y con la sumisión de los sajones, el Imperio franco alcanzó una extensión imponente; la mayor parte del Occidente continental quedaba unida bajo una sola mano, y este imperio era cristiano. Pero es preciso estudiar un poco más a fondo este término «cristiano» en relación con la personalidad de Carlomagno y su obra eclesiástica.

II. OBRA ECLESIASTICA, RELIGIOSA Y SOCIAL DE CARLOMAGNO

[5] Pero es significativo que no fuera esta decisión, sino la exigencia de los diezmos para la Iglesia entre los sajones (como en un primer tiempo entre todos los germanos) la que diera lugar a la más violenta oposición.

[6] La valoración de un castigo tan severo no debe hacerse partiendo de nuestra mentalidad moderna. También los sajones infligían la pena capital con suma facilidad por transgresiones políticas o del culto.

Carlomagno reconoció la múltiple potencia social, espiritual y religiosa de la Iglesia y del cristianismo; supo emplearla con soberana maestría en la construcción de su obra.

1. Inmediatamente *organizó* los nuevos territorios conquistados. El territorio sajón fue primeramente asignado como zona de misión a varios antiguos obispados o monasterios; luego tuvo una serie de obispados propios: Bremen, Minden, Verdún, Paderborn, Münster, Halberstadt. Tanto aquí como en otras zonas Carlos actuó como señor de la Iglesia; su voluntad era acatada como una orden incluso en el ámbito eclesial.

En las antiguas zonas del imperio demostró Carlos el mismo interés por una administración eclesiástica regular, esto es, supo ver la enorme importancia de la «ley de la forma» para toda estructura política y espiritual, si se quiere que ésta sea duradera y válida para las grandes masas. Todas las iglesias, incluso las iglesias privadas, debían estar sometidas a un obispo, y los obispados por su parte unificados en una sede metropolitana. Entonces Colonia, Tréveris y Maguncia fueron elevados a la categoría de arzobispados y a Salzburgo se le confió la evangelización de las nuevas regiones ganadas por la victoria sobre los ávaros. (En el año 831, bajo Ludovico Pío, se añadirá Hamburgo-Bremen y en el año 968, bajo Otón el Grande, Magdeburgo. Estos seis arzobispados de Alemania existieron durante toda la Edad Media. De ellos dependieron en Alemania unos cuarenta obispados).

Los concilios que Carlomagno convocó y dirigió, y en cuyas discusiones tanto prácticas como teológicas él mismo intervenía a menudo, determinaron el marco ambiente de toda la vida cristiano-eclesiástica, prescribiendo su contenido y creando un contacto más estrecho entre cada uno de los obispados (fomentando así la unidad del espacio vital).

A los obispados se les devolvieron los bienes eclesiásticos que les había arrebatado el Estado bajo los predecesores de Carlomagno o se les ofreció una compensación. Además, Carlomagno se cuidó de que la Iglesia tuviera otros ingresos; para las necesidades de culto, por ejemplo, se instituyeron los *diezmos.*

2. Desde la Antigüedad cristiana hubo donaciones a iglesias y monasterios en distintas formas. Pero en el Medievo germánico, preferentemente agrario, ejercieron tal influencia en la vida eclesiástica y en su desarrollo, que podemos calificarlas no sólo de económicamente importantes, sino de religiosamente decisivas para el Medievo cristiano.

a) El que Carlomagno y, después de él, los reyes alemanes y emperadores romanos fueran llamados tutores o protectores de la Iglesia significó, también bajo este aspecto, algo más que un mero título honorífico: ¡este título fue expresión de un dominio real sobre las iglesias, abadías, etc., fundadas por el soberano que lo llevaba o por sus

predecesores, y no menos sobre el Estado de la Iglesia e incluso sobre el propio papado (hasta Gregorio VII)!

Dentro de este marco organizativo debía florecer, tal era la voluntad de Carlomagno, una exuberante vida religiosa, eclesial e intelectual. Nadie hubo más insatisfecho que él con la letra de los acuerdos. Personalmente se preocupó de llevarlos a la práctica, y todo ello dentro de un plan determinado, del que también formaba parte imprescindible el control mediante visitadores. La mejor ilustración de esta actividad nos la ofrece la institución de los *missi,* que Carlos erigió en institución permanente. De ordinario, estos «mensajeros» reales aparecían de dos en dos: un conde y un obispo o abad (expresión del poder secular y espiritual del emperador). Su competencia no se limitaba a una vigilancia: administraban la justicia y restablecían el orden dondequiera que estuviera perturbado. Se interesaban de igual manera por la vida privada de los obispos y sacerdotes que por la administración regular de la justicia o la exactitud de los pesos y medidas. Examinaban a los seglares de su conocimiento del Credo y del Padrenuestro e investigaban su moral tributaria.

b) Carlos se cuidó de que los estímulos dados fuesen duraderos y se transmitiesen a la posteridad; por eso creó también escuelas. En todas las catedrales e iglesias conventuales tuvo que erigirse una. La mayoría de ellas debían enseñar únicamente cosas elementales. Pero otras tuvieron metas más elevadas; constituyeron una especie de academia o seminario para las nuevas generaciones de clérigos y laicos[7]. Las más importantes fueron las escuelas palatinas de Aquisgrán, Fulda San Galo, Corbeya y Tours.

c) Carlos tenía un *personal* interés por la cultura. Como es natural, sus colaboradores tuvo que buscarlos primeramente fuera del país. Los dos más importantes se los trajo de Italia: Paulo el diácono, el historiador de los longobardos, y Alcuino († 804), su «ministro de instrucción», a quien encontró en Parma. Este anglosajón trajo a la corte carolingia toda la cultura de la época, que había alcanzado gran altura precisamente en la Iglesia inglesa. Aunque Alcuino no fue un espíritu creativo, se cuidó esforzadamente de conservar para los siglos posteriores, tanto en el campo de la dogmática, de la exégesis y de la liturgia como de otras ciencias, una gran cantidad de conocimientos (brindando así grandes posibilidades de continuidad). Sus dos alumnos más aventajados fueron Eginardo[8] y Rabano Mauro († 856). Alcuino murió en Tours, uno de los más importantes centros de su actividad.

---

[7] La *Schola palatina* de Aquisgrán estaba destinada preferentemente a la instrucción de los funcionarios. Tours tenía una orientación teológica. Ambas sirvieron de modelo para otras escuelas. También adquirieron gran importancia, aparte de la nombradas en el texto, por ejemplo, Reichenau y Corbeya.

[8] Autor de la *Vita Caroli,* escrita entre el 817 y el 830.

d) Carlomagno también hizo que los monasterios se incorporasen a este proceso de renacimiento espiritual. Incluso es preciso decir que según él los monasterios debían ser no tanto planteles de vida religiosa como focos de cultura económica, científica y artística. Ante todo reactivó fuertemente el trabajo de transcripción de manuscritos, una tarea modesta, sí, pero de inconmensurable alcance y de inapreciable influencia durante toda la Edad Media. Sin Carlomagno muchos documentos de la literatura clásica se hubieran perdido irremisiblemente para la humanidad. Sin aquel trabajo de transcripción apenas hubiera podido desarrollarse entonces y en los siglos posteriores el contacto vivo y la fecundación espiritual recíproca de los distintos monasterios y las diversas sedes episcopales, de la vida teológica al uno y al otro lado de los Alpes.

3. La evolución discurrió orgánicamente, pues recogió y aprovechó lo más valioso de los tiempos precedentes gracias a la intuición y la fuerza de voluntad de la figura genial de Carlomagno. Lo que Dehio nos dice de las sugerencias de Carlomagno en el campo del arte tiene valor general: «Carlomagno, obligando a su pueblo franco a la recepción de lo antiguo, no sólo sacó de su punto muerto todo el arte teutónico, sino todo el arte occidental. Su nombre es el *primer nombre individual que hay* que consignar en la historia del arte alemán, y a juzgar por los efectos que de él dimanaron, el mayor. Ningún artista ha alcanzado la altura de este no-artista en ese sentido».

Naturalmente, como no podía por menos de ser en esta primera época, el resultado no superó los límites del grado elemental. En efecto, Carlomagno no creó una cultura popular verdaderamente profunda, sino el «renacimiento carolingio». Además, su obra se basó en exceso en la sola y exclusiva personalidad individual del emperador. Para muchas de sus creaciones su muerte significó la pérdida de casi *toda* posibilidad de vida. Y, sin embargo, ¡cuántas semillas preciosas —que producirían su fruto en un futuro lejano— germinaron de esta siembra a lo largo del siglo que siguió a este renacimiento de la cultura latina fecundada por el espíritu germánico! Una vez muerto Carlomagno, se originó una especie de contienda sobre la necesidad o utilidad de una formación accesible a todos. Mientras que el partido más fuerte quería reservar esta posibilidad sólo para los clérigos y monjes, por la otra parte se impusieron, de una forma cuando menos pasable, las llamadas «escuelas externas».

Pero lo que ante todo hizo perdurar lo sustancial al menos de los admirables estímulos de Carlos, fue la verdad cristiana regularmente predicada y su presentación en la liturgia, así como la teología de los monasterios y las escuelas. En aquella reacción no debemos pasar por alto la fuerza de interiorización monástico-espiritual de aquí emanada.

Carlos se preocupó también de la vida directamente religiosa tanto en los conventos como en las parroquias.

Fueron de gran importancia sus esfuerzos por introducir la Regla de san Benito. Mandó preparar una colección de sermones modélicos para los párrocos, para que la predicación fuese más fructífera. Hizo traer de Roma libros litúrgicos. Alcuino reelaboró el *Rituale Romanorum,* que, a su vez, fue aceptado por Roma, y aún hoy, en buena parte, está en vigor. La celebración litúrgica, un medio excelente, tal vez el más importante para la educación del pueblo inculto, durante toda la Edad Media, fue embellecida con el canto. Se renovó la penitencia pública por delitos graves, se recomendó encarecidamente la confesión. Para las transgresiones de determinados mandamientos de la Iglesia (por ejemplo, la prohibición de la carne en los días de abstinencia) se estableció incluso la pena de muerte. A los seglares se les exigía un mínimo de formación religiosa. La caridad se organizó de forma más fija (las leyes de Carlomagno prescriben taxativamente que una parte de los bienes de la Iglesia se ha de emplear para los pobres).

4. Para estas diversas actividades fueron de suma importancia los cinco viajes que Carlos hizo a Italia, cuatro de los cuales le llevaron a Roma, que continuaba siendo, pese a los saqueos de los godos y longobardos, *la ciudad,* rodeada de un esplendor único desde el punto de vista artístico, litúrgico-religioso y hasta político. Aún se mantenían en pie muchos templos, palacios y otras magníficas creaciones del arte antiguo en mármol y bronce. Rávena mostraba la sublime fascinación de sus mosaicos, en los que podía admirarse a la vez una parte de la excelsa y sagrada dignidad imperial de la Roma oriental. En los templos de estas ciudades la liturgia desplegaba una magnificencia y solemnidad diferente de los del Norte rural. Para el capacitadísimo soberano, que procedía de las cortes de Austrasia, hubo de ser como el contacto con una nueva vida. Sin estas visitas, en las cuales sin duda el plasmador del naciente Occidente también se vio impresionado por la avanzada cultura del Oriente (¡Rávena!), no hubiera surgido la catedral de Aquisgrán, que había de ser, como la de Santa Sofía de Bizancio, la Iglesia palatina y estatal de Carlos (modelo inmediato: San Vital de Rávena). Tampoco hay que infravalorar la impresión que estos viajes producirían en el séquito de Carlomagno.

a) No es preciso insistir en los muchos «beneficios» que las ya indicadas disposiciones del emperador proporcionaron a la Iglesia. Los altos títulos religiosos que se le concedieron y de los que volveremos a hablar son también una muestra de reconocimiento por este aspecto de su obra.

Mas ya en el reino merovingio, desde Clodoveo, se había establecido un cierto derecho de intervención en los asuntos eclesiásticos. Los reyes francos, desde su bautismo, figuraron como los paladines natos de la fe católica. Cuando los obispos francos y luego el mismo papa Esteban

ungieron a Pipino, aquel encargo se convirtió, más allá de los convenios jurídicos estipulados, en un «derecho» objetivamente sagrado.

Carlos entendió su obra también en este sentido; más aún, como un mandato especial e inmediato de Dios de dirigir al pueblo cristiano. Y en este aspecto, como ya hemos dicho, no sólo fue servidor de la Iglesia, sino también su señor, y a veces de modo violento.

b) Sin embargo, esta obstinada inclusión de la Iglesia en el programa general de Carlos estuvo plenamente justificada desde el punto de vista histórico. Con su idea del reino universal (occidental) por la gracia de Dios, Carlos dio por vez primera *configuración universal* a uno de los objetivos principales de la Iglesia del Medievo (crear la unidad cristiana occidental). Esto resultó luego tan importante, más aún, tan imprescindible para la actuación de la Iglesia medieval, que a su lado las injustificadas intrusiones de Carlos apenas tienen relevancia histórica. Más aún: desde su concepto de monarquía universal, la completa división de poderes entre lo espiritual y lo político hubo de parecerle absolutamente inviable.

Además, entre los papas de aquel tiempo no hubo ninguna personalidad capaz de llevar a cabo la tan gigantesca como inaplazable tarea acometida por Carlomagno, aparte de que el papado carecía de los medios políticos y económicos necesarios para ello.

c) Esta justificación general de fondo debe ser aún delimitada con algunas consideraciones. Carlos confirió por sí mismo, soberanamente, casi todas las sedes episcopales y abadías (incluso a seglares). Es cierto que era muy exigente con los candidatos (a quienes sometía a severos y repetidos exámenes), pero lo que ante todo exigía de los investidos era el servicio al Estado (alistamiento en el ejército; participación personal en la guerra; hospitalidad al rey en sus viajes).

Pero, a pesar de todo, Carlos no fue un representante del cesaropapismo (§ 21). No pretendió suprimir los derechos de la Iglesia, sino subordinarlos totalmente al Estado en beneficio de toda la comunidad. Basándose en san Agustín, deseaba que la Iglesia y el mundo pudieran hallarse en la unidad de la *civitas Dei,* en la cual corresponde a lo espiritual el primado sobre lo secular. Aquí encontramos notables afinidades con la concepción papal. Posteriormente, con Gregorio VII, este concepto dará un giro a favor de la hierocracia papal.

En este período de fundamentación, y aún bajo el reinado de Carlos, tales tendencias no significaban todavía un peligro especialmente grave. Pero cuanto en el régimen unitario universal de Carlos fue inevitable históricamente, con el tiempo tenía que resultar sumamente peligroso: fatalmente tenía que obstaculizar el libre desarrollo de la vida eclesial, es decir, con la mezcla de ambas esferas no se podían satisfacer las exigencias de la vida de la Iglesia. La futura diferenciación de las dos partes habría de

demostrar cuán perjudiciales podían o debían resultar luego los principios establecidos por Carlos para bien de la Iglesia.

Esto trasciende, bajo otro aspecto, la participación de Carlos en el desarrollo histórico: también la jerarquía, por su parte, vivía en función de una idea de unidad universal. Así como el soberano Carlos la puso al servicio de lo cultural y político, así también el papado, siguiendo su propio programa (de dirigir directamente toda la realidad), sucumbía a la secularización, pese a haber alcanzado ya la libertad.

d) En un orden de cosas más fundamental, aún fue más grave que Carlos decidiera por sí mismo en las disputas dogmáticas. Ya hemos dicho que intervenía personalmente en los debates de los concilios imperiales por él convocados y dirigidos; pero esto era ya de derecho usual desde mucho tiempo atrás en el Imperio franco.

Más complicado es el caso de la lucha contra las imágenes, donde Carlos trató de imponer su criterio equivocado al papa Adriano I (772-795). El séptimo Concilio general de Nicea (787), en el cual el papa se hallaba representado por dos legados, se había pronunciado a favor de la veneración de las imágenes. En los llamados *Libri carolini* (790-792) y luego en el Concilio de Francfort (794), en el cual el papa también participó mediante dos legados, Carlos rechazó esta doctrina. Por cierto que la decisión estuvo basada en una insuficiente traducción del texto griego de las decisiones del Concilio de Nicea. Además no se debe pasar por alto el contexto político-eclesiástico: el concilio, según la antigua tradición, había invitado al papa, patriarca de Occidente, pero premeditadamente había dejado a un lado al rey, señor efectivo del imperio en Occidente. Carlos se sintió herido en sus derechos, que la propia Iglesia romana no negaba al emperador romano oriental.

Además, Carlos se presentaba como protector de la fe ortodoxa. Por aquel entonces había atravesado los Pirineos la herejía de Félix de Urgel, una especie del conocido adopcionismo de los primitivos tiempos cristianos (§ 16). En Roma no se prestó ninguna atención a la herejía. Carlos, entre tanto, ordenó a Alcuino que la refutase y la hizo condenar en diversos concilios franco-imperiales, incluso en el de Francfort (794).

e) El punto más peligroso de la postura político-eclesial de Carlos fue la exagerada orientación cultural que imprimió a la vida eclesiástica.

Se produjo así un «cierto encubrimiento de las tareas propias de la Iglesia, porque la Iglesia fue considerada más bien como una institución cultural, a la que en primer término se pedía el fomento de la ciencia, el arte y la economía, dejando atrás sus tareas puramente religiosas» (Schnürer). ¡Un primer *memento,* una premonición de la triste caída que habría de venir más tarde! Porque aquí (a pesar de una notable sobriedad espiritual) se exageraron tanto ciertas concepciones materialistas de lo religioso y lo cristiano (que estaban profundamente arraigadas en el

pensamiento germánico y siempre constituyeron una tentación para el pueblo rudo tanto de la primera como de la alta Edad Media), que fácilmente se pudo caer en una unilateralidad canonista y pelagianizante.

Es preciso subrayar otra vez la inevitable fatalidad de este desarrollo. Difícilmente puede uno imaginarse un desarrollo distinto en lo fundamental. La función cultural y la función eclesiástica aún no estaban separadas; la concepción de base era común al emperador y a la Iglesia, y eso fue lo que hizo que por ambas partes (no obstante la gran diferencia de su naturaleza interna, como veremos) aumentase la confusión y la amenaza recíproca.

III. CARLOMAGNO EMPERADOR

1. Cuando Carlomagno subió al trono aún no estaba el poder político del soberano franco tan firme como para que en todo caso pudiera obrar con independencia en el mismo entorno inmediato del papa, en el Estado de la Iglesia. Todavía estaban allí, como competidores del poderío franco, los longobardos, peligrosos vecinos del papa. La solución dependía de la postura que el protector franco adoptase respecto a ellos, esto es, si seguiría fiel a la alianza de Pipino, o si volvería a la política favorable a los longobardos, adoptada por Carlos Martel. Y esto es precisamente lo primero que hizo Carlomagno. Ni las ásperas palabras del papa Esteban[9] ni su amenaza de anatema pudieron impedir su boda con la hija de Desiderio, rey de los longobardos. Con todo esto, sin embargo, no se daba por terminada la aguda rivalidad existente entre los dos poderes político-germánicos en Roma: bajo el débil pontificado de Esteban IV (768-772) se libraron allí sangrientos combates entre partidarios de los francos y de los longobardos.

Esta situación cambió de golpe con la repentina muerte de Carlomán, hermano mayor de Carlos, en el año 771. Carlos, convertido en soberano absoluto, mudó su política. Después de un año de matrimonio con la princesa longobarda, la hizo volver a Pavía.

El nuevo papa, el insigne Adriano I, modelo de piedad y prudencia, percibió el imperativo del momento y cautamente viró hacia la anterior política de alianza de Esteban II. La viuda de Carlomán se había refugiado con sus hijos en la corte de Desiderio. A los longobardos se les ofreció la ocasión propicia para perturbar a un mismo tiempo la peligrosa unidad de los francos y su alianza con Roma. Pero el papa rehusó, negándose a legitimar con la unción la pretensión política de los hijos de Carlomán y elevarlos a la dignidad real.

---

[9] «La noble estirpe de los francos se vende a los hediondos longobardos».

Cuando finalmente Desiderio marchó con su ejército contra Roma y todas las negociaciones resultaron vanas, el papa decidió llamar en su ayuda a Carlomagno, rey de los francos y *patricius romanorum.* Lo primero que hizo Carlomagno fue enviar a sus embajadores a comprobar *in situ* las quejas del papa y luego trató de mover a Desiderio por vía pacífica —incluso ofreciéndole como indemnización una elevada suma de dinero— a reparar los daños causados. Mas estos intentos fracasaron y Carlomagno optó por la guerra.

Mientras era asediada Pavía, se dirigió inopinadamente a Roma para celebrar la fiesta de la Pascua en la ciudad eterna (774). El miércoles de Pascua renovó allí la promesa de su padre (la llamada «donación de Pipino», § 39).

Desde los tiempos de Pipino habían cambiado mucho las circunstancias. El carolingio, que se había comprometido bajo juramento a defender la sede de san Pedro contra los longobardos y a devolverle las regiones que le habían sido arrebatadas, llegó pocos meses después —tras la caída de Pavía (junio del año 774)— a poner sobre su propia cabeza la corona de hierro de los longobardos, sin cuidarse lo más mínimo del sentir del papa. Y, curiosamente, también depuso su actitud de recelo, claramente demostrada hasta entonces, ante los títulos romanos (el de *patricius romanorum,* junto a los del rey franco y longobar-do). Y, a la postre, se guardó muy mucho de «restituir» todos los territorios reclamados por el papa. El nuevo *patricio* era más que un simple portador de un poder delegado; al maleable título de patricio le dio un nuevo contenido: la soberanía de protección se convirtió en supremacía política.

2. La verdadera importancia de todo esto, su decisiva trascendencia histórica (no obstante la complejidad de las fuerzas que entraban en juego) no aparecerá con suficiente claridad hasta que estudiemos la idea básica que Carlos tenía de su condición de soberano, de la cual idea se puede deducir más o menos todo lo demás: el ideal imperial de Carlos. *a)* La idea del Imperio romano no había desaparecido totalmente en Occidente (§ 34). Por muy inconcretas y poco «romanas» que fueran algunas representaciones de tal imperio, ciertamente todavía existían y ejercían múltiple influencia, incluso revestían cierta tipificación jurídica. En el reino de los francos existía ya la idea imperial en sentido cristiano bajo la fórmula *Imperium christianum.* Ahora se había formado un ámbito de soberanía con un especial carácter imperial, precisamente porque su enorme extensión abarcaba más de *un* «país» (territorios de Italia, de España, de Avaria). Así, el propio Carlos se consideró a sí mismo como portador de un poder universal en Occidente, Roma incluida. El término «universal» no debe entenderse en sentido antiguo y tampoco en sentido bizantino, pues en ambos sólo se reconoce un *único* soberano universal. El concepto indica más bien la unidad de dominio de los territorios que

llamamos más o menos Occidente. Bizan-cio y su radio de acción fueron reconocidos expresamente (problema de los dos emperadores).

b) Este imperio del soberano franco estaba unido *con* y *en* la Iglesia romana, que a su vez estaba en estrecha unidad con el Imperio franco. Ahora, con Carlos, el elemento religioso, perteneciente al reino franco desde siempre, pero mucho más tras la unción papal, experimentó un poderoso incremento. Fue el fruto histórico natural de aquellas formas ya preparadas por el sistema de la Iglesia territorial franca. Siguiendo el modelo de estas Iglesias territoriales, Carlos había establecido sus relaciones con el papa como jefe supremo de la Iglesia. Como muy bien sabemos desde Bonifacio, quien guía (el jefe) es el príncipe. Sólo que ahora, con el acrecido poderío de Carlos y su extraordinaria personalidad, la problemática implícita en la relación príncipe-sacerdote, Estado-Iglesia, cobró una dimensión nueva, totalmente diferente.

c) Que el rey franco ascendiera de *patricius romanorum* a «*emperador* romano» fue un proceso natural, expresión clara de la efectiva distribución de fuerzas. Esta elevación fue de suma importancia para la Iglesia. Cuando en la Navidad del año 800 el papa León III coronó a Carlomagno, ataviado con las tradicionales vestiduras imperiales, y éste fue aclamado emperador[10] y en los años sucesivos ostentó oficialmente, cada vez más a menudo, el título imperial (la inscripción del sello real rezaba así: *Renovatio Imperii Romani),* esto no fue sino un paso más hacia la realización de la unidad externa de la Iglesia, huyendo de la multiplicidad de las Iglesias territoriales.

3. El significado inmediato y concreto de la coronación del emperador en el día de Navidad del año 800, visto desde la perspectiva del papa, se infiere simple y llanamente del modo como se realizó. La situación personal del papa era precaria. Después de su elección por unanimidad (795), se comportó con Carlos de la misma manera que lo habían hecho sus predecesores con los emperadores bizantinos o sus exarcas. Remitió al gran rey franco no sólo los protocolos de la elección, sino también la llave del sepulcro de san Pedro y el estandarte de la ciudad de Roma. Fechó sus decretos según los años del reinado de Carlos (como se hacía antes según los años de gobierno del emperador bizantino).

a) Pero en Roma existía un fuerte grupo de enemigos personales del papa que intentaba su abdicación (incluso por medios brutales). El papa necesitaba la mano protectora del príncipe franco. En el año 799 consiguió huir a Paderborn para ver a Carlos, a quien según la antigua costumbre «adoró». Carlos le hizo acompañar de sus grandes en su regreso a Roma. Como las acusaciones contra él (perjurio e impudicia) no quedaron suficientemente rebatidas por la investigación, el papa se purificó prestando

---

[10] Esto representa un acto ordenado de reconocimiento jurídico.

un juramento, a raíz del cual Carlos —que mientras tanto había llegado a Roma— castigó a los enemigos del papa como reos de lesa majestad. Dos días después tuvo lugar la coronación. Y cualesquiera que fueran los puntos oscuros en el concepto imperial de Carlos, es cierto que él ante el papa se sintió absolutamente superior, y ello tanto en el usufructo continuado de los pasados derechos sobre la Iglesia territorial como en la adopción o imitación del modelo bizantino. Sin embargo, para León, tras la exaltación de Carlos a la dignidad imperial, el único lugar que quedó fue el del Moisés orante.

b) En concreto, la interpretación de la coronación imperial de Carlos tropieza con considerables dificultades.

Es difícil presuponer ya tendencias «papalistas» en el papa, cuyo predecesor, muy poco antes, había estado en peligro inmediato de convertirse en súbdito y obispo de corte del rey longobardo; el papa, además, podía ahora residir en su propia ciudad precisamente gracias a la protección de Carlos. No obstante, la exaltación del príncipe de los francos a la dignidad imperial tenía que conducir, con el tiempo, a la liberación del papado de la opresión eclesiástica y estatal de la Roma oriental, esto es, tenía que llevar a término la línea iniciada por Esteban, que en el año 753 había abandonado a los legados de Oriente y a la corte longobarda en Pavía, para dirigirse a Pipino y concertar con él la alianza con los francos.

Por otra parte, la conjunción de los dos poderes y la coronación del emperador no significaban en absoluto que Carlos y León tuvieran el mismo concepto de emperador y de imperio.

El concepto de Carlos tendía a la plena inclusión del ámbito eclesiástico en su esfera de poder imperial (exceptuado lo sacramental). Necesariamente, pues, el programa del papa y de la Iglesia no podía a la postre coincidir plenamente con el del emperador. Lo cual significa que la unión que se estaba fraguando fue desde un principio hondamente tensa y contradictoria.

c) En cualquier caso es cierto que entonces, en la Navidad del año 800, como ya había sucedido con la unción y coronación de Pipino por el papa, el supremo poder eclesiástico volvió a robustecer, legitimándolo, el poder secular. De aquí podía deducirse con relativa facilidad, por la parte romana, la idea de una *translatio* del *imperium* al soberano franco. De hecho, ya los papas de finales del siglo IX «elevan» a «sus» emperadores por privilegio apostólico.

Pero aún hay otro aspecto: los reparos de Carlos ante la coronación. No es fácil darles una explicación satisfactoria. Pues él ya estaba enterado de su próxima exaltación y la había aceptado. ¿Qué es lo que de ella le disgustaba? ¿En qué punto los deseos del papa y de los romanos excedían sus propios deseos? ¿En el hecho en sí mismo? ¿O acaso su elevación a emperador le parecía demasiado hipotecada en comparación con Bizancio?

En todo caso, después de la caída de la emperatriz Irene, Carlos se preocupó de ser reconocido por Bizancio; el reconocimiento lo obtuvo el año 812. Pero lo único que esto significó, o poco más, fue que Bizancio, obligado por la necesidad, renunció en la práctica a la tesis de que sólo podía haber un imperio. En su fuero interno los romanos orientales no renunciaron a sus pretensiones. Los emperadores occidentales siempre fueron para ellos unos usurpadores (§ 45); rechazaron la teoría de los dos emperadores.

4. El factor más decisivo para toda la evolución posterior fue el carácter *sagrado* de la dignidad imperial (nada claro, por cierto). La Iglesia lo transmitía a los emperadores medievales por medio de ceremonias y oraciones especiales (el emperador, más tarde, actuó de diácono en la misa de la coronación; la liturgia de la coronación era en algunas cosas similar a la de la consagración episcopal; el emperador, después de la unción, era nombrado clérigo de san Pedro); la misma Iglesia, en fin, se lo reconocía expresamente[11] (de formas muy diversas y difícilmente comprensibles desde el punto de vista jurídico).

a) En el caso de Carlomagno el elemento sacral fue constitutivo de su idea imperial, como luego veremos. Tiempo atrás ya le había sido ampliamente confirmado por la cristiandad y por la Iglesia.

En el homenaje que se le rindió tras la victoria sobre los longobardos (775), el sacerdote Catulfo se dirigió a él «como representante de Dios», el que haciendo sus veces tiene que vigilar y dirigir «a todos los miembros»; el papa, en cambio, como sólo representa a Cristo, quedaba en segundo término.

La misma conciencia se expresa en los títulos con los que Carlos se hacía tratar sobre todo por los clérigos de su corte: «predicador», «secretario de Dios», «Vicarius Dei» o «David», en los que claramente se expresa el motivo del rey-sacerdote. A esto corresponde un sinnúmero de fórmulas aplicadas a Carlos tanto antes como después del año 800: «guía del pueblo cristiano», «señor y padre, rey y sacerdote, soberano de todos los cristianos». Para Alcuino fue el verdadero jefe de la *civitas Dei,* a quien le había sido confiada la dirección de la *ecclesia universalis* de todos los cristianos latinos y en cuyas manos estaban puestas las «dos espadas» (!); Esmaragdo († hacia el 830), maestro de la escuela monástica de Castelliou, y algunos otros le vieron incluso como representante de *Cristo,* y los obispos del Concilio de Maguncia (813) le alabaron como «juez de la verdadera religión». Visto desde esta perspectiva, la única función del papa era la de metropolitano o patriarca de la Iglesia imperial franca. Tales

---

[11] Incluso cuando el poderío imperial ya hacía tiempo que había desaparecido, en la alta Edad Media, emperadores como Carlos IV (1346-1378) y Segismundo (1410-1437) concedieron gran importancia al derecho de leer el evangelio en la misa de la Nochebuena.

denominaciones no eran títulos hueros; concretaban en un nombre la relación efectiva de Carlos con la Iglesia, así como su grandioso programa de gobierno, que como *Imperium christianum* atendía ambos campos, el secular y el eclesiástico, como una unidad compacta bajo su dirección.

Los paralelos con el Constantino histórico se hacen aún más patentes si consideramos que Carlomagno, al disponer la instalación de su residencia de Aquisgrán, copió casi por completo el modelo de la metrópoli bizantina, hasta en el ceremonial de la corte y en el simbolismo estatal. Las fuentes francas de estos importantes decenios de finales de siglo nos dicen incluso que en Aquisgrán, al lado de la catedral y del *sacrum palatium* del rey, estaba previsto un tercer edificio con el significativo nombre de «Laterano» (Eginardo, dada la finalidad del edificio, lo llama expresamente «Casa del Pontífice»). La réplica de la «Nueva Roma», pretendida por Carlos y sus francos, denota claramente una tendencia de imitación competitiva (Ullmann). Incluso se trasluce un cierto deseo de «trasladar» la «Antigua Roma» a Aquisgrán, cuando los escritores francos celebran la residencia real como la *ventura* o *secunda Roma.*

Este es el trasfondo, aún un tanto oscuro, del acto memorable de la coronación imperial de Carlomagno.

La erección de este nuevo imperio fue, sin duda, un hecho de gran importancia para la historia universal, y fundamental para toda la Edad Media siguiente. Ahí estaba ya junto a, delante de y a una con el papado, la segunda gran potencia del Occidente medieval, el Imperio romano cristiano-universal de Occidente.

b) Con todo, este nuevo imperio aún tenía que comenzar a poner en práctica el contenido de su «idea». Tanto por esta idea como por las circunstancias de su renovación hubo desde un principio, como ya se ha dicho, una unión estrechísima entre imperio e Iglesia, que en el fondo ya encerraba tendencias de fuerte rivalidad: el emperador debía proteger la Iglesia. Carlomagno, «el más sublime de los emperadores coronados por Dios», fue plenamente consciente de esta extraordinaria dignidad, que estimó como un deber, pero sobre todo como un derecho. Esta concepción tuvo su expresión más simbólica en el *derecho* del emperador de confirmar la elección del papa; el papa elegido debía prestar, antes de su consagración, juramento de fidelidad al emperador (aquí estaba implícito el derecho imperial de la suprema jurisdicción y del control de la administración papal). A esto correspondía por parte del papa el derecho de coronar al emperador y de conferirle así realmente la dignidad imperial, con lo que el papa tenía a su vez la posibilidad de emitir juicio sobre la dignidad del que iba a ser coronado, de concederle el supremo poder político o de negárselo. Los intentos de los emperadores de desligar su dignidad de este lazo jurídico con el papado ya se iniciaron en tiempos de Carlomagno, cuando éste hizo coronar a su hijo en Aquisgrán sin la

intervención del papa. Pero no consiguieron su objetivo. La unión del imperio con el papado, en el sentido de una verdadera interdependencia, estuvo fuertemente arraigada, tanto desde su preparación (Bonifacio-Pipino-Zacarías-Esteban) como desde su Primera realización en el año 800. Siguiendo esta misma línea, también Ludovico se hizo coronar otra vez por el papa en el año 816.

5. Sin embargo, como muy pronto se demostró, el Imperio de Occidente, que aglutinaba tantos elementos estatales y eclesiásticos, es decir, la unión del papado y el imperio en el sentido indicado, gravó con una pesada hipoteca el desarrollo posterior, tanto en el ámbito eclesial como estatal. Se encontraron enfrentadas dos fuerzas, ambas con los mismos intereses recíprocos, ambas dependientes la una de la otra, sin una delimitación exacta de las respectivas competencias: por fuerza tuvieron que surgir las desavenencias. El concepto fundamental de la dignidad sagrada del emperador fue muy pronto interpretado por ambas partes de forma esencialmente distinta: «coronado por Dios» significaba a los ojos del emperador una misión directamente emanada de Dios, mientras que la curia veía en ello la función del defensor de la Iglesia, función que el mismo papa confiaba y vigilaba en su ejercicio.

Pero, una vez más, en esta misma rivalidad se ponía de manifiesto el *elemento común* de fondo. Todo estaba fundamentado en una *unidad* de tensiones encontradas. La conjunción de ambos poderes, *imperium* y *sacerdotium* no era un añadido artificial y externo. Era la expresión de un lógico crecimiento bajo el signo de la unidad básica de la fe cristiana de la Iglesia latina y de los pueblos por ella y en ella cristianizados. Bajo el signo de esta unidad *se hizo* el Occidente cristiano; su vigor radicó en la fuerza vital y en la colaboración de *ambos* componentes. Una vez que esta conjunción esencial se vio seriamente amenazada (ya desde el siglo XIII), los fundamentos del Medievo no volvieron a estar en orden; no se evidenció un simple trastorno funcional pasajero, sino un desorden de las bases.

Con lo que se demuestra una vez más que aquella separación omniamenazante no sobrevino por acaso ni simplemente por malicia o miopía de los respectivos portadores del poder pontificio y del poder imperial. Más bien nos encontramos aquí, sencillamente, en un momento especialmente decisivo y trágico de la conjunción de lo eclesiástico y lo temporal, típico de la Edad Media. El hecho de que ambos poderes trabajaran conjuntamente en la formación del Occidente cristiano fue lo que lo llevó a su unidad y a su apogeo. Pero como desde el principio los elementos comunes no estuvieron claramente delimitados (tal vez no pudieron estarlo) y, debido a los mutuos ataques o intentos de expansión de ambas partes, cada vez lo estuvieron menos (puesto que no se consiguió o no se pudo conseguir una clara unidad de coordinación dentro del único

organismo cristiano), el genuino desarrollo de ambas esferas se vio más y más obstaculizado por una y otra parte. La grandiosa unidad medieval, amalgamada como fue, llevó en sí desde el primer momento los gérmenes de la separación y de la futura lucha entre imperio y sacerdocio.

Los gérmenes fueron desarrollados por parte pontificia en aquel concepto de Iglesia e imperio que ya había sido preparado bajo otro aspecto por León I, Gelasio e Isidoro de Sevilla: el ministerio sacerdotal es superior, y la *potestas* imperial no sólo es inferior, está incluso sometida al primero. La elevación del emperador se verifica en este sentido «por voluntad *(nutu)* de Dios y de Pedro, el portador de las llaves».

La evolución posterior estuvo en correspondencia con el acto de la coronación realizado en Roma en el año 800. El nuevo imperio no fue, como el antiguo, una realidad autónoma, sino que permaneció vinculado al papado. Muy pronto los papas entendieron la coronación como una *translatio imperii* y de ello dedujeron nuevos derechos.

6. Todavía nos queda por dilucidar una falsa interpretación moderna, y afirmamos que el poder imperial sobre la Iglesia, su soberanía sobre la jerarquía, su intromisión en la promulgación dogmática de los concilios, todo ello no tuvo nada que ver con una oposición al magisterio docente del supremo pontífice.

Carlomagno, en efecto, reconoció como evidente la total y absoluta primacía de la Iglesia romana en el plano doctrinal: esta supremacía, según los *libri carolini* —que dan instrucciones al papa sobre la cuestión del culto a las imágenes—, no se basa en decisiones conciliares, sino en el mismo Cristo; únicamente los santos Padres aceptados por la Iglesia de Roma deben ser considerados normativos, porque su consejo es vinculante para todos los fieles. En el proceso contra León, Alcuino recordó a Carlomagno que el papa no puede ser juzgado por nadie[12].

Este concepto se complementa con la alta estima que demostró Carlos por las tradiciones romanas (introducción de la liturgia romana, del rito bautismal romano; la vestimenta y la conducta de vida de los sacerdotes romanos se hicieron norma obligatoria para la Iglesia franca).

7. Carlos fue un verdadero cristiano, lo dicho lo confirma. Pero ni siquiera en él hallaron expresión suficiente las concepciones morales del cristianismo. Una fuerte sensualidad y, especialmente, una demoníaca crueldad para con sus enemigos enturbian como manchas oscuras el luminoso cuadro de su carácter.

Mas no hay que olvidar que fue generalmente alabado por su dulzura y su sentido de la justicia. A pesar de esos defectos no deja de ser el *magno* «el ejecutor de la historia universal» (Ranke), sin el cual no hubiera existido un Occidente cristiano. «Su grandeza reside en que sus acciones

[12] El famoso principio: *papa* (o *sedes romana) a nemine iudicatur*.

como sus omisiones siempre estuvieron presididas por el bien de la comunidad» (Hauck).

En el año 1165 Barbarroja mandó exhumar solemnemente los restos de Carlomagno, lo que entonces equivalía a una canonización. Pascual III (1164-68), el antipapa nombrado por el emperador, autorizó su culto, pero posteriormente la Iglesia lo redujo (más bien lo toleró) a la veneración de beato, puramente local (en Aquisgrán).

§ 41. *REFLORECIMIENTO Y DECADENCIA DE LA CULTURA DE LA PRIMERA EDAD MEDIA. EL PAPADO EN EL SIGLO IX*

I. LA VIDA CULTURAL

1. Las más importantes obras culturales del vasto Imperio carolingio no fueron autóctonas en su mayor parte (§ 40). Esta cultura no tuvo el vigor de lo que crece en el propio país. Decayó en cuanto se quebró el marco protector de la organización creada por Carlos. Es importante comprender que este marco tenía que desmoronarse rápidamente, por cierta lógica interna. Su construcción fue más que nada una obra sobrehumana, personal del emperador, realizada además a marchas forzadas. En el fondo, lo exigido al mundo en torno, el mundo franco de entonces, fue demasiado; los conceptos de los francos sobre el Estado, la autoridad y la administración, por ejemplo, no estaban aún maduros para asimilar los conceptos universales heredados de Roma y de Bonifacio, que Carlos había plasmado en su obra. Con inesperada rapidez se demostró que la fuerza interna del nuevo imperio y su idea no era tanta como había parecido bajo el reinado de Carlomagno.

El mismo Carlos no tuvo sus ideas muy claras, porque de lo contrario no hubiera reconocido, como lo hizo con la «división del imperio» en el año 806, el derecho de sucesión de los francos. En cambio, su sucesor Ludovico Pío, con su «ordenación del imperio» *(ordinatio imperii)* del año 817, trató por su parte de asegurar en lo posible la unidad. Pero fue una medida insuficiente (Lotario como emperador y soberano de los reinos de sus hermanos); además, Ludovico la volvió a modificar poco después (824). Se llegó así a las desdichadas guerras de sucesión entre el padre y los hijos. El simple hecho de la deposición de Ludovico tras la traición de sus hijos y del ejército («campo de la mentira» de Colmar [833]), revela claramente la íntima vulnerabilidad del imperio (y la poca claridad de los conceptos básicos).

Hasta en la conciencia de sus contemporáneos significó una disminución de su prestigio. La concepción papal, en cambio, se atuvo firmemente (y por su propio interés) a la unidad del imperio. Pero el arbitraje del papa puso otra vez de manifiesto la desunión de las fuerzas

francas, por ejemplo, en el episcopado: los obispos de mentalidad «imperial» se pusieron de parte del emperador; los de mentalidad «papal», a una con Gregorio IV (827-844), de parte de los hijos.

El imperio de Carlos, como su obra en general, no obstante su incalculable trascendencia histórica, fue sólo un episodio. También esta vez el grano de trigo tuvo que morir. Todo volvió a ser puesto en tela de juicio, hasta la vinculación de la Iglesia con el Occidente: Juan VIII se dirigió al emperador romano oriental en petición de ayuda y dio su aprobación al sínodo del 879-880, que confirmó a Focio, como veremos.

Sólo tras la confusión del *saeculum obscurum* pudo lograrse, esta vez bajo el reinado de los emperadores sajones y de una forma nueva, la definitiva conformación universal del Occidente (¡y nuevamente tras largas, peligrosas e interminables luchas!).

Pero antes volvió a producirse el caos de los tiempos merovingios. Esto acaeció cuando los sucesores de Carlos, epígonos sin suficiente poder político, se pelearon por la herencia en vez de conservar la unidad del imperio. El concepto jurídico-privado de la ley de sucesión franco-germana demostró ser más fuerte que el concepto jurídico-público del pensamiento del «imperio». Así, el Imperio franco oriental y el occidental se separaron abiertamente y, por último, el conjunto se fraccionó en toda una serie de minúsculos reinos independientes. Por otra parte, la egoísta lucha de las pequeñas potencias franco-italianas por el patrimonio de Pedro, a una con la invasión de normandos y sarracenos, se dirigió contra Roma, contra el papado y contra toda Italia.

Hay que tener presente que, desde este punto de vista, asistimos a una auténtica desintegración, no solamente a una transformación que pudiera dar pie al nacimiento de nuevas fuerzas organizadoras. Y puesto que la desintegración se expresa precisamente en el avance y la contraposición de múltiples fuerzas menores disidentes, falta el sello unitario de las grandes directrices. Por tanto, es imposible bosquejar su desarrollo en pocos trazos. El desorden y los trastornos que origina necesitan para su análisis de un examen mucho más prolijo[13].

2. En estas comprobaciones no olvidemos que los órganos establecidos y las fuerzas agrupadas bajo el reinado de Carlos fueron precisamente extraordinarios. Después, al principio, siguieron siendo efectivos. Así, bajo el reinado del débil Ludovico Pío y su hijo Carlos el Calvo (840-877) hubo un breve florecimiento. En el ámbito propiamente religioso se llegó incluso a una notable profundización, dependiente en buena parte de la reforma de los cenobios llevada a cabo por el principal colaborador de Ludovico Pío, el abad Benito (hacia el 750-821), del monasterio de Aniano en la Francia meridional. Pero en el fondo ya no alentaba una concepción cultural de la

---

[13] la mayor extensión y detalles de este párrafo trata de tener en cuenta todo eso

vida monástica, esto es, una concepción «formadora del mundo» (como con Carlomagno), sino una concepción religioso-ascética, esto es, de «huida del mundo»[14]. Encontramos, además —a diferencia de lo que sucedía con Carlos—, una acrecida tendencia a la fundación de nuevas abadías: por ejemplo, Corbeya (822), Herford (trasladado a Herford en el año 819, por haberse iniciado antes), ambos en la Sajonia recién convertida. El mismo impulso religioso llevó a implantar la vida comunitaria de los clérigos en las iglesias catedrales (según la Regla de san Crodegango [† 766], parecida a la de san Benito).

También la vida teológica de este tiempo, pese a su modesto nivel, cobró en los monasterios del continente[15] nuevos impulsos y orientaciones que acarrearon consecuencias históricas importantes. Encontramos un estudio, admirable para su tiempo, sobre los escritos de san Agustín (aunque también encontramos apuntes de doctrinas falsas).

En la Francia oriental los monasterios se mantuvieron firmes en las tradiciones de Bonifacio y Carlomagno. Fulda conoció su apogeo con un discípulo de Alcuino, Rabano Mauro († 856), arzobispo de Maguncia, eminente compilador exegético. En un mundo que durante muchos siglos no había conocido una instrucción organizada de los sacerdotes, adquirió gran importancia su libro sobre los deberes del estado sacerdotal. El título honorífico de *Praeceptor Germaniae,* que le concedió la historia, resume exactamente su gran labor pedagógica como iniciador de una educación espiritual del pueblo. Desde el punto de vista político-eclesiástico hay que destacar que él no colaboró con el papa en la oposición del episcopado franco occidental contra Ludovico Pío; caballerosamente pidió para el viejo y desposeído emperador el respeto y la obediencia debida al soberano.

El maestro más célebre de la abadía de Reichenau (fundada en el año 724) fue Walfrido Estrabón († 849). ¡Su *Glossa ordinaria* fue el manual exegético de la Edad Media durante más de cinco siglos! También tuvo gran importancia su intervención en las discusiones político-eclesiásticas: a diferencia de los concilios y obispos coetáneos, de tendencia más bien episcopalista, él estableció la jerarquía de los ministerios y sus atribuciones partiendo del *Summus Pontifex* (en analogía con el escalafón de los funcionarios seculares, que parte del emperador).

Entre los últimos representantes de la vida cultural de este período tenemos a Regino de Prüm († 915) por su Crónica, que alcanza desde el nacimiento de Cristo hasta el año 906.

La vida espiritual del Imperio franco occidental estuvo también ahora exclusivamente llevada por clérigos y monjes. La escuela palatina

---

[14] Supresión de la escuela monástica externa, mayor endurecimiento de la ascética y del trabajo manual, prolongación de la liturgia. Para las relaciones entre esta reforma y la de Cluny, cf. § 47,3.

[15] Para las Islas Británicas (Beda el Venerable), cf. § 26.

perdió prestigio; en su lugar aparecieron las escuelas monacales o conventuales (principalmente Tours y Corbeya). Notables intentos de un esfuerzo teológico propio (¡muchas veces fruto de san Agustín!) se advierten en Agobardo, arzobispo de Lyón († 840), espíritu adelantado a su tiempo en muchas cosas. Como a su insigne contemporáneo Jonás de Orleáns, también a él le preocupó la cuestión de cómo dentro de la Iglesia, del *corpus christianum,* es posible realizar la separación de ambos poderes (pero en el sentido de una subordinación del poder temporal al espiritual). Partiendo de aquí, hizo una crítica modelo del sistema de las iglesias privadas. Percibió claramente la contradicción implícita en una donación en la que se mantiene invariable el derecho de propiedad y fustigó los derechos de ella derivados como una intromisión sacrilega en el derecho de la jerarquía. La misión de los seglares es proteger las iglesias, pero no administrarlas, y mucho menos poseerlas. En consecuencia, Agobardo condenó también la posesión de iglesias privadas por parte de los obispos y abades. Su crítica se dirigió ante todo contra aquel abuso que dos siglos más tarde sería combatido como *investidura de los laicos.* Buena muestra de lo confuso de la situación es que al mismo tiempo un sínodo romano (826), por el contrario, autorizaba plenamente el sistema de las iglesias privadas.

Agobardo fue un hombre de iluminada espiritualidad. Exigió una fe razonable y trabajó con gran celo contra la superstición popular y la magia, aunque también contra los judíos (cf. § 72, II, 3).

Claudio, obispo de Turín († 827), combatió igualmente la superstición en la Iglesia, como también la exagerada veneración de santos, reliquias e imágenes. En su caso podemos muy bien hablar de espiritualismo, puesto que rechazó formalmente la veneración de las imágenes. Incluso mandó quitar las cruces de las iglesias. Por lo que tenemos entendido, fue el primero que en la Edad Media formuló el principio tantas veces aplicado más tarde contra la curia romana: sólo quien vive apostólicamente puede ser *apostolicus* (= papa).

De finales del siglo debemos mencionar una cabeza sobresaliente sobre todas las demás, que de manera significativa, a la par que funesta, anuncia la nueva especulación teológica que revivirá dos o tres siglos más tarde: Juan Escoto Eriúgena (Eriu = Irlanda [† 877]), director de la escuela palatina de Carlos el Calvo. Fue entonces y por mucho tiempo el mejor conocedor de la teología griega en Occidente. Tradujo el Pseudo-Dionisio (§ 34) al latín, transmitiendo así al Occidente una de sus principales fuentes teológicas. De este modo se introdujeron en la Edad Media ideas neoplatónicas de sabor panteísta (la autoevolución divina) con reminiscencias de Orígenes («a la postre todo retorna a Dios»). Su estudio de san Agustín, sin embargo, no le indujo a compartir las ideas del monje

sajón Godescalco (§ 34), sino que combatió su doctrina de la predestinación.

3. Más allá de la teología y del monacato fueron de interés general algunos monumentos literarios, en los que se aprecia cómo los germanos, movidos por el mensaje cristiano, expresaron sus sentimientos religiosos. Retrocediendo un poco, lo primero que hallamos digno de mención es la «Oración de Wessobrunn» *(Wessobrunner Gebet),* del siglo VIII[16].

La obra más extraordinaria y sorprendente de la literatura germano-cristiana es el *Heliand* (hacia el 830), poema bíblico escrito en sajón antiguo, testimonio asombroso del rápido y dinámico arraigo del pensar cristiano en aquel mundo tan poco cristiano de los primeros tiempos. Se ha de añadir también la historia evangélica de Otfrido von Weissenburg (en Franconia [863/71]), escrita en «theótico». Otfrido utilizó el Poema *Muspilli,* que trata del fin del mundo y el juicio final (hacia el año 830).

Ludovico Pío también perfeccionó en su imperio la organización eclesiástica, erigiendo nuevas diócesis: Hamburgo, Hildesheim, Halberstadt. Este trabajo estuvo en parte relacionado con la ampliación de la misión de los paganos hacia Germania del Norte y los ostfalianos. La misión, no obstante, fracasó a consecuencia de la irrupción de los normandos (destrucción de Hamburgo [845]) y de los sarracenos, procedentes de diversos puntos, en el Imperio (y en el Estado de la Iglesia); excepción fueron los territorios atendidos desde Salzburgo y Passau.

Finalmente, sólo cuando consideremos en su conjunto los elementos de la piedad medieval podremos obtener una visión completa de la vigencia de las fuerzas religioso-eclesiásticas del tiempo siguiente a Carlomagno (y del alcance de su significado).

Pero lo que en el fondo de aquella constelación de fuerzas se estaba gestando para la futura Europa no se hace visible en este orden de acontecimientos. Donde se anuncia, no obstante, aquella disolución que hemos calificado de pura decadencia es más bien en la grandiosa reacción acaecida bajo Nicolás I, de la que hablaremos en el apartado siguiente. Nótese bien: en este período sólo *se anuncia.* La realización, la construcción de la *societas christiana* se llevó a efecto en virtud de múltiples fuerzas de carácter universal que operaban en el papado, en el imperio y en el episcopado y de esa enmarañada forma de conjunción y oposición inestable que tendremos la ocasión de conocer en especial hacia finales del siglo X.

II. NICOLAS I

[16] Fragmento de un poema sobre la creación del mundo, hallado en un códice de la abadía de Wessobrunn (alta Baviera), el más antiguo monumento literario cristiano en lengua alemana.

1. En medio de la progresiva descomposición político-estatal, después del saqueo de Roma por los sarracenos (846), antes de que el desmoronamiento alcanzase también a la Iglesia, sobrevino la vigorosa ascensión del papado a que aludíamos. Una tras otra se sucedieron en la sede de san Pedro tres figuras notables, la primera de las cuales fue, en cierto modo, la que caracterizó la época: Nicolás I (858-867), Adriano II (867-872), Juan VIII (872-882).

a) El descenso del prestigio del imperio elevó automáticamente la conciencia del poder pontificio. El lenguaje de los papas se hizo mucho más consciente de sí que en los tiempos de Carlos. Ya Gregorio IV había dado a entender a los representantes de la idea del Estado-Iglesia que el ministerio «pontifical» de la cura de almas era superior al «imperial» temporal[17]. Con el intachable e impávido Nicolás I, bien consciente de sus fines, tenemos ante nosotros un precursor espiritual de Gregorio VII (§ 48) y de Inocencio III (§ 53), no en el sentido de una evolución ininterrumpida, pero sí en el sentido de un anuncio complexivo de los derechos que dos siglos más tarde, articulados en un vasto programa, marcarán el apogeo de la Edad Media. Su pasajera aparición ahora, en medio del desmoronamiento, denota la existencia en la Iglesia de fuerzas de reserva ocultas, pero no agotadas. Paralelamente al contemporáneo partido franco de reforma de la Iglesia, la obra de Nicolás (y en cierto modo la de sus dos sucesores) marcó el comienzo de la transformación decisiva que luego habría de hacer del elemento religioso-eclesiástico, esto es, del elemento hasta entonces dominado por el poder político, la fuerza predominante en la realización de la *civitas Dei* o *ecclesia universalis,* que ambos poderes entendían obviamente como unidad de Iglesia y Estado. El «vicario de Dios» en lo sucesivo ya no será el emperador, sino el papa.

Nicolás I, como Bonifacio, como Carlomagno, como los grandes emperadores y papas de la alta Edad Medía, fue representante del universalismo eclesial[18] en contraposición con los múltiples particularismos de los metropolitanos occidentales de Rávena, Colonia, Tréveris[19] y Reims, de los patriarcas orientales (Focio) y de Lotario II, partidario de la Iglesia nacional.

b) Según la idea de Nicolás I, el papa está puesto directamente por Dios como administrador de la obra de la redención para toda la Iglesia de Occidente y de Oriente. Puede hacer venir a su presencia a cualquier clérigo de cualquier diócesis. «Si todo le ha sido entregado por el Señor, no

[17] En la evolución posterior «lo imperial» fue también a menudo sobrevalorado por parte de la Iglesia. Por eso es importante saber que el punto de partida de la evolución fue *religioso.*

[18] No es necesario subrayar expresamente que este universalismo encierra en sí diferencias decisivas, por ejemplo, en Nicolás y en Carlomagno.

[19] Reprocharon al papa haberse erigido en «emperador» (!) del mundo entero.

hay nada que el Señor no le haya concedido». El juzga a todos, pero no puede ser juzgado por nadie, ni por el emperador; la potestad episcopal procede de la pontificia —aquí se echa de ver una fatal exageración—. El papa es la encarnación de la Iglesia, sus decretos tienen el valor de cánones, y los sínodos necesitan su aprobación. La Iglesia existe con plena independencia de todo poder civil. Se rechaza toda forma de Iglesia territorial y estatal en Occidente y en Oriente, incluso la iglesia privada o propia. Lo espiritual es más sublime que lo temporal.

Nicolás I combatió para que el papa fuera en la práctica lo que era en su concepto (Hauck). Completamente convencido de ser, como sucesor de san Pedro, juez de toda la Iglesia, también aceptó, por su parte, los deberes inherentes a tal condición. Fue de elevada moralidad personal y de fuerte sensibilidad jurídica. No se trata de una simple frase hecha, cuando un hombre como él, plenamente consciente de su ministerio, en carta dirigida al emperador Miguel III confiesa de forma convincente su propia fragilidad y se recuerda a sí mismo su arriesgada responsabilidad misionera por la salvación del alma del emperador[20], a quien él ahora ásperamente rechaza. Hay que tomarlo muy en serio, cuando se declara dispuesto al martirio, si fuese necesario para la defensa de la Iglesia romana.

Es preciso tener en cuenta que todo esto, por tanto también la división de poderes, se halla dentro de la línea general ya indicada de la superioridad del papa sobre el poder político. El mismo fue quien confirió a Luis II en su coronación el derecho de la espada (inicio de la teoría posterior de las dos espadas).

2. Nicolás I, personalmente, no pudo coronar con el éxito ninguna de las luchas en las que defendió estos principios. Las discusiones se prolongaron durante los pontificados siguientes, como una velada crisis, hasta la completa superación del *saeculum obscurum.* La importancia de este gran papa reside en haber anunciado y defendido durante toda su vida, de forma tan sugestiva como desinteresada, un ingente programa. También este grano de trigo tuvo que morir otra vez para poder dar abundante fruto a partir del siglo XI. En medio de un mundo en avanzado estado de decadencia, la figura de este gran papa es una expresión de la seguridad de la Iglesia.

a) No sin relación con aquella organización político-social de los poderes intermedios, que llamamos proceso de feudalización, algunos metropolitanos occidentales intentaron entonces ampliar su poder eclesiástico y acrecentar su independencia con un poder patriarcal. Durante toda su vida estuvo Nicolás I en continua lucha con ellos. A esto se añade,

---

[20] El emperador de Oriente había pretendido «ser la cabeza»; los romanos serían sólo «los miembros».

hasta su muerte, la discusión con el patriarca de Constantinopla, una lucha que propiamente jamás pudo ser del todo abandonada.

La primera discusión la tuvo que sostener Nicolás con Juan, arzobispo de Rávena, la antigua rival e impugnadora de Roma y, después de ésta, la sede metropolitana más importante. Juan, apoyado por su hermano (que allí ostentaba el poder civil) y ante todo por el emperador (de Italia) Luis II, pretendía nada menos que un propio Estado eclesiástico «ravenense», con independencia de Roma (y con detrimento político, económico y eclesiástico para la Iglesia romana). Ni la suspensión ni la excomunión por parte del papa pudieron lograr la completa clarificación de la contienda; los abusos prosiguieron durante todo el pontificado siguiente.

Para el fuero interno de la Iglesia fue de gran importancia que las exigencias representadas por Juan (y formuladas en un peligroso superlativismo por el voluble Anastasio; véase más adelante) llegaran a constituir un peligro para la independencia del ministerio episcopal y de la colegialidad.

b) Aún más importante e incluso más meritorio desde el punto de vista humano fue Hincmaro († 882), arzobispo de Reims. La polémica sostenida con él evidenció claramente las tendencias que cristalizaron en el *Pseudo-Isidoro:* los obispos querían verse libres de las intromisiones de los grandes, tanto seculares como eclesiásticos; con tal fin proclamaron al papa como supremo juez y protector de sus derechos: «Que los obispos busquen refugio en el papa, como en una madre, para que ahí, como siempre ha ocurrido, se encuentren protegidos, defendidos y liberados». Pero el arzobispo Hincmaro mostró a los obispos lo contrario: «Os convertiréis en siervos del obispo de Roma si no observáis la gradación divina de la jerarquía» (por reducción del poder metropolitano).

Uno de los sufragáneos de Hincmaro, Rotardo, obispo de Soissons, de los más ardientes defensores del ideal de reforma eclesiástica de los obispos, se opuso a la intromisión tanto del rey como de Hincmaro, su metropolitano. Al ser excluido de la comunidad de los obispos, apeló al papa. Nicolás reaccionó con aquella impávida energía que hemos podido comprobar en las palabras y hechos de todo su pontificado. Planteó a Hincmaro sus exigencias con toda claridad, le amenazó con la suspensión, le exigió la readmisión incondicional de Rotardo o la comparecencia ante su tribunal. Expresó su postura en un impresionante despliegue de cartas a Hincmaro, al rey, al clero y pueblo de Soissons y a los obispos francos occidentales. La conciencia del poder universal del papa se manifestó en toda su pujanza. Nicolás habló absolutamente como señor de la Iglesia franca y del metropolitano Hincmaro; quedaron abolidos los derechos de las iglesias territoriales y de los metropolitanos independientes: «todos los asuntos importantes son de incumbencia del papa».

Rotardo logró ir en persona a Roma, y allí, en la Navidad del año 864, Nicolás le confirmó en su dignidad episcopal, anuló la condena del sínodo imperial e hizo que un legado suyo (Arsenio) acompañase al obispo hasta Soissons.

Solucionado el caso Rotardo, surgió en seguida una segunda discusión, porque algunos sacerdotes, que habían sido depuestos y cuya ordenación también había sido anulada, apelaron igualmente a Roma. También en este caso venció la poderosa voluntad del papa contra la Iglesia franca occidental y sus metropolitanos.

3. En esta lucha entre los obispos (apenas acusada en los medios de la curia papal) surgió la importantísima *Colección de Decretales del Pseudo-Isidoro.* Junto con las piezas auténticas contiene más de cien inauténticas, entre ellas la falsificación de la «Promesa de Quiercy» de Pipino, la susodicha «Donación de Constantino». La finalidad de la colección fue sin duda un mejoramiento cristiano en la cabeza y en los miembros. Una determinada serie de ideas se vuelve contra el régimen de la Iglesia estatal. Lo que ante todo se pretende es la seguridad de los obispos frente a las intromisiones de los grandes del mundo y el creciente poder de los metropolitanos. Por eso se insiste en que el ministerio episcopal procede directamente de Dios: «Los obispos (sólo) pueden ser juzgados por Dios». Por eso sus asuntos deben tratarse en los sínodos, que, no obstante, únicamente tienen jurisdicción si son convocados por el papa. Para garantizar todo esto se ensalza el poder del primado papal. El papa es «cabeza de toda la Iglesia y a un tiempo cabeza de todo el mundo». Por eso sólo al papa competen los derechos, hasta ahora detentados por el rey, de convocar y confirmar los concilios; los obispos acusados pueden apelar a él como a juez supremo; todos los asuntos de mayor importancia están absolutamente reservados a su decisión; son inválidas las leyes civiles que se oponen a los cánones y decretales.

La misma finalidad persiguen las colecciones, probablemente un poco anteriores, pero igualmente falsificadas, de Benedicto Levita y los llamados *Capitula Angilramni* (de sus 1.721 capítulos, sólo una cuarta parte, aproximadamente, son auténticos)[21].

El acrecentamiento del poder papal que aquí se persigue corresponde más o menos a la postura de Nicolás I. La coincidencia del punto de vista del papa con el de las Decretales pseudo-isidorianas es tan manifiesta, que se puede sostener «con buen fundamento» (Seppelt) que la célebre falsificación llegó a Roma por conducto de Rotardo.

4. La misma firmeza y valentía demostró Nicolás I en el asunto, sin duda más espinoso, del matrimonio de Lotario II: éste y su amante Waldrada, de la que tenía tres hijos (entre ellos un varón, que podía figurar

---

[21] Con respecto al problema de las falsificaciones medievales, véase § 39.

como heredero del trono), estaban contra la legítima esposa, Teuteberga, hija de un conde borgoñón, con la que Lotario se había casado por motivos políticos, pero que fue repudiada porque no le daba ningún heredero. (Dado que tampoco sus hermanos tenían descendencia masculina, el aspecto político del asunto —la extinción de la rama lotaringia de la dinastía carolingia— cobró mayor relieve. Hasta el hermano mayor de Lotario, el emperador Ludovico II, intervino en favor de la disolución del matrimonio). Tres sínodos en la residencia de Aquisgrán, bajo la influencia de los metropolitanos de Colonia y de Tréveris y del obispo de Metz, hicieron al rey un flaco servicio: obligaron a Teuteberga a confesar un delito de incesto, declararon nulo su matrimonio y, por tanto, lícitas las segundas nupcias del rey; la reina tuvo que entrar en un convento. En seguida se celebró la boda con Waldrada. (Hincmaro no tomó parte; sin miedo alguno denunció las intrigas).

El papa se atrevió en este caso a hacer lo que ninguno de sus predecesores hubiera osado: juzgar al rey (el reino) franco. Por medio de sus legados exigió un nuevo sínodo con nuevos obispos y se reservó la sentencia. Entonces, soberanamente, convocó a todo el episcopado franco oriental y occidental para emitir juicio sobre el rey. El nuevo sínodo, a todo esto, se pronunció a favor del rey. Pero el sínodo de Letran, convocado por el papa en el año 863, condenó el nuevo matrimonio del rey; sin proceso judicial fueron depuestos los arzobispos de Colonia y de Tréveris. El legado de Nicolás (esta vez el equívoco Arsenio[22]) llevo a Waldrada a Italia. Waldrada huyó a casa de su cuñado Ludovico, que devino perjuro. Pero el mismo papa no accedió a los deseos de la abatida Teuteberga, que quería renunciar. Condenó plenamente a los culpables, pero sin pronunciar contra ellos una excomunión formal. Así, pues, no se llegó a una clamorosa ruptura con la Iglesia franca, pues tampoco el papa podía tener especial interés en ello, dadas las graves discusiones eclesiásticas con el Oriente.

El papa murió antes de que la cuestión quedara completamente zanjada. Se continuó bajo su sucesor Adriano, pero sin consecuencias.

En todo este asunto se manifiesta a todas luces el cambio experimentado por las relaciones del papa con el Imperio franco y sus soberanos desde Bonifacio, Pipino y Carlomagno; lo nuevo en la postura del papa se advierte con especial claridad, si pensamos que también Carlomagno y hasta el piadoso Carlomán habían actuado objetivamente lo mismo que Lotario, sin haber llegado a ningún conflicto con el papado, para el cual entonces ni se planteaba siquiera la posibilidad de intervenir. Pero ahora, bajo Nicolás I, el anuncio del cambio futuro a favor del papado

[22] Al mismo tiempo fue el hombre de confianza del emperador Ludovico; se valió de su legación para enriquecerse personalmente. Nos preguntamos si fue completamente ajeno a la fuga de Waldrada. La figura de Arsenio ilustra muy bien lo sumamente complicado de la situación.

es inequívoco. De hecho, pues, con la ampliación de su jurisdicción político-eclesiástica, el papa se convierte de una vez en defensor de la moral cristiana y de la justicia.

5. El pontificado de Nicolás I supuso también un hiato en el trágico y progresivo alejamiento, profundo desde mucho tiempo atrás, de la Iglesia oriental y occidental. El defensor de los derechos particulares eclesiásticos en el Oriente era entonces (desde el año 858) el patriarca Focio. Fue el hombre más docto de su tiempo, un hombre que podía competir con Nicolás I en energía y consciencia de sí mismo, portador de la gran tradición de la Iglesia oriental y de su posición de poder (cuya defensa le incumbía por derecho), pero, desgraciadamente, también lleno de hipocresía. De secretario de Estado y comandante de la guardia imperial fue elevado a patriarca de Constantinopla, recibiendo todas las órdenes en el período de cinco días (en contra de los cánones). Su elevación estuvo en íntima relación con el alejamiento de la sede patriarcal de su predecesor Ignacio por obra del regente, que vivía en matrimonio inválido.

En este cisma Ignacio-Focio intervinieron reivindicaciones muy concretas del papa, políticas y eclesiásticas: el papa exigía la entrega del vicariato de Tesalónica, las provincias eclesiásticas y los patrimonios de Italia meridional y de Sicilia (posteriormente se sumó a esto la cuestión de Bulgaria).

Ni los hábiles subterfugios de Focio (que trató de conseguir la aprobación de Roma), ni (¡tampoco aquí!) la postura un tanto confusa de los legados del papa[23], ni la mutilación y falsificación del escrito pontificio, ni el apoyo que prestaron al caso los obispos de Colonia y de Tréveris en contra del papa, consiguieron que Nicolás se apartase ni un ápice de su línea: línea que se expresó en un escrito pontificio un tanto conciliador, luego en el sínodo lateranense (863) y, por fin, en un escrito del año 865. Esta era la resolución del papa: Ignacio había sido destituido injustamente, Focio no podía ser reconocido como patriarca, los discordantes conceptos jurídicos de la Iglesia oriental no podían ser tolerados; las prescripciones de la sede romana obligaban a todos. En todo caso (así se dice en el escrito del 865) podía pensarse en un nuevo proceso si Ignacio y Focio comparecían ante su juez en Roma.

El alcance de esta sentencia papal se hace más claro si pensamos en la situación general: como consecuencia de la invasión de los bárbaros Roma y Bizancio se habían distanciado profundamente en el plano cultural, y la separación se había agudizado por la penetración de elementos asiáticos en el Oriente; a raíz de la coronación del emperador en el año 800, a los ojos de los griegos el Occidente se había separado políticamente del

[23] Abusando de sus plenos poderes, declararon correcta la deposición de Ignacio, pero no declararon el reconocimiento de Focio.

Oriente; y ahora Nicolás, junto con su primado doctrinal, afirma más acusadamente su primado de jurisdicción y exige del Oriente, de forma inaudita, el mismo reconocimiento como supremo juez, reconocimiento que él acababa de imponer en el Occidente —¡y en su propio patriarcado!— gracias a una favorable disposición de fuerzas. Por muchos que fueran los fallos y culpas de Bizancio en estas tensiones y en la posterior separación, no podemos pasar por alto que los reparos internos de los ortodoxos frente a la más dinámica evolución del Occidente fueron del todo comprensibles y deben ser entendidos cristianamente.

El mencionado apoyo de los metropolitanos de Colonia y de Tréveris guarda cierta relación con el plan de Focio de reunir en contra del papa toda la oposición franca, incluida la del emperador Ludovico II, a fin de que se cumpliera la deposición pronunciada contra el papa (concilio del año 867, del que luego se hablará). Fue aquí donde se reveló, y a favor del papa, la profundidad a que había llegado el distanciamiento entre el Occidente y el Oriente. La apelación del papa a Hincmaro, a Liutperto de Maguncia y a todo el episcopado franco tuvo éxito. Habla en favor de la magnanimidad de Hincmaro el hecho de que habiendo sido poco antes tratado por el papa de «pérfido mentiroso» y «falsario», estando al frente del episcopado franco occidental, permaneciera fiel al papa.

6. Esta situación, ya tensa y peligrosa de por sí, fue envenenada luego por las disensiones en torno a la conversión de los búlgaros, quienes, preocupados por su independencia política, no acababan de decidirse por Bizancio o por Roma. Primero trataron de adherirse a la Iglesia oriental: Boris, zar de los búlgaros, se hizo bautizar el año 865 en Constantinopla; misioneros griegos comenzaron la obra de la conversión y Focio envió al príncipe de los búlgaros un extenso escrito doctrinal. Defraudado en sus aspiraciones de independencia eclesiástica, Boris se dirigió no obstante a Roma (866) para conseguir de Nicolás lo que Focio ásperamente había denegado. El papa tuvo la habilidad de eludir la solicitud de un patriarca propio, pero inmediatamente envió un grupo de misioneros, que emprendieron la tarea bajo la dirección de dos obispos conforme a las directrices expresamente redactadas por el papa. Los usos y costumbres bizantinos tuvieron que sufrir una acerba critica y fueron sustituidos por los romanos. Los misioneros griegos, como también los francos (que Boris poco antes le había pedido a Luis el Germánico), tuvieron que abandonar el país. ¡Inesperadamente, pues, el patriarcado romano se extendió mucho más allá del antiguo Vicariato de Tesalónica hasta las mismas puertas de Constantinopla![24].

---

[24] Desgraciadamente la poco clarividente política personalista de los romanos empujó nuevamente a los búlgaros a ponerse del lado de Constantinopla (cf. § 42). La política de independencia del zar búlgaro, al adoptar la liturgia eslava, condujo a la erección de un patriarcado propio dentro de la Iglesia griega.

Esto pareció insoportable a los griegos y permitió a Focio, a una con los demás patriarcas orientales, hacer causa común con todo el Oriente contra los «criminales» de Occidente, etiquetarlos como los enemigos más radicales y emplear los medios más expeditivos. Tanto si Focio impugnó básicamente el primado como si no (así lo afirma recientemente Dvornik), el caso es que un sínodo en Constantinopla (867) decretó en presencia de toda la corte la deposición (!) del papa y su excomunión como «hereje y devastador de la viña del Señor»; al mismo tiempo se llevó a cabo el intento antes mencionado de alzar al Imperio franco contra Nicolás.

En el punto culminante de la tragedia las figuras principales desaparecieron de escena. Nicolás murió antes de que le llegase la noticia del concilio del año 867; Focio escapó a la celda de un monasterio, porque mientras tanto una revolución palaciega había exaltado nuevamente a Ignacio a la sede patriarcal. El siguiente papa, Adriano II, decretó la excomunión de Focio. El VIII Concilio ecuménico de Constantinopla (869/70), bajo la presidencia de tres legados papales, confirmó esta sentencia contra el intruso y «nuevo Dióscuro» Focio; las ordenaciones administradas por él fueron anuladas.

En un nuevo sínodo de Constantinopla (879/80) los partidarios de Focio consiguieron que los legados romanos, desconocedores del griego, hiciesen algunas concesiones[25]. La doctrina del primado propuesta por Juan VIII fue traducida subrepticiamente. Focio fue nuevamente reconocido[26] incluso por la Iglesia de Roma.

Finalmente, el nuevo emperador, antiguo discípulo de Focio, mandó meterlo en un cenobio, donde diez años después murió (hacia el año 897/98).

7. La característica de esta lucha es ante todo la oposición político-nacional de los bizantinos contra los «bárbaros» y «herejes» occidentales. A la muerte de Focio la unión no estaba todavía rota, pero sí muy aflojada.

a) Nunca llegaremos a comprender del todo esta situación tan complicada ni su problemática si no nos preguntamos: ¿era realmente necesario llegar a este resultado negativo? Sin querer atribuir a Focio más apertura y disponibilidad de lo que permite apreciar su actuación, es preciso llamar la atención sobre el hecho de que sus numerosas apelaciones al obispo de Roma implican, efectivamente, un reconocimiento del ministerio de Pedro. Ahora bien, si en el dramático ir y venir de los contactos de entonces se aceleró el proceso de alejamiento, ¿no se debería todo ello a que no solamente la parte oriental (donde Focio y el emperador, respectivamente, trataban de que su partido saliera victorioso con la ayuda del papa), sino también la occidental pensaba demasiado en sus propios

---

[25] Cf. apartado III,3.

[26] La moderna investigación niega que Juan VIII condenase nuevamente a Focio.

fines? ¿Acaso una actitud más desinteresada, entendida como una verdadera ayuda a la Iglesia oriental, tan rica en tradiciones, no habría representado con mayor éxito el ministerio de Pedro en el Oriente?

b) Nicolás I, en el camino que lleva de Gregorio I al apogeo de la Edad Media, es el grado previo, preparatorio del programa de Gregorio VII e Inocencio III. Lo que luego estos papas tendrían que decir y realizar como manifestación de la plenitud de poder de la Iglesia, específica de la Edad Media, ya está aquí presagiado, iniciado o hasta exigido.

En esta futura plenitud de poder papal desempeñará un papel muy importante la llamada «teoría de las dos espadas». Nicolás no la enseñó (como tampoco Gregorio VII); donde primeramente aparece con tal expresión es en las manifestaciones del místico Bernardo de Claraval (§ 50). Pero también en la teoría de las dos espadas nos enfrentamos con una directriz medieval sumamente compleja. Tal teoría sufrió un notable cambio de interpretación. No tuvo, ni mucho menos, el mismo significado en Bernardo que en Bonifacio VIII (§ 63), ni en los canonistas de la alta y de la baja Edad Media. Si nos fijamos en sus fundamentos conceptuales, vemos que ya en el mismo Nicolás existe la pretensión de que el papa, igual que san Pedro, dispone de las dos espadas. Sólo que el papa reclama este derecho no como un poder directo, sino sólo como un poder directivo *(potestas directiva).*

III. LOS SUCESORES DE NICOLAS I

1. Las pretensiones de Nicolás I significaron un cambio radical en las relaciones del papado con el imperio, tal como éste había sido constituido por Carlomagno sobre la base de la Iglesia territorial y regulado por la constitución del emperador Lotario I en el año 824: el que antes estaba sometido, el papa, debía ahora ser el superior.

a) Pero Nicolás y sus sucesores tuvieron que experimentar que su programa aún no estaba realizado, aunque los representantes del decadente imperio no fueron capaces de oponer ninguna resistencia a sus pretensiones de dirección. No era suficiente que el papa, como representante de Dios, dispusiera libremente de la dignidad imperial; él, el papa, necesitaba a su vez del rey como colaborador dispuesto a recibir y a usar, obediente a la curia, lo que él tenía que aportar como presupuesto natural, a saber: la fuerza del poder ejecutivo secular de la espada. Pero faltaban ambas cosas.

De ahí que el nivel de poder ansiado por Nicolás I fuera entonces imposible de alcanzar y más aún de mantener. A pesar del partido eclesiástico reformista, la única fuerza verdaderamente eficiente fue la personalidad de Nicolás I.

De ahí también que, después de sus dos inmediatos sucesores todavía competentes, Adriano II y Juan VIII, la tendencia general fuera descendente.

b) Ya durante el pontificado de Adriano II (867-872), que tanto tiempo se esforzó por conseguir la corona papal, se anunció un profundo e inquietante desorden. Las fuerzas disgregantes, que ya habían aparecido bajo Nicolás I en la persona y en la influencia de Anastasio Bibliotecario, se mostraron ahora mucho más groseras en su legado, el obispo Arsenio[27], hombre influyente y enriquecido en el cargo que ostentaba.

El hecho de que aquel Anastasio estuviera tan íntimamente ligado a la obra del papa Nicolás (por lo menos desde el 862) y que este Arsenio, en el difícil cargo de apocrisario pontificio ante el emperador franco, demostrara tanta capacidad de maniobra y mediación (al agudizarse los antagonismos al comienzo del pontificado de Adriano II) no quita al cuadro su carácter esencial de inestabilidad ni los peligrosos síntomas, que aquí ya se manifiestan, del ansia de un poder mayor, del poder supremo, por pura satisfacción personal[28].

2. Nicolás dejó a su sucesor una herencia enormemente pesada: el papado se vio obligado a defenderse a la vez por varios lados y a padecer una crítica agravación de todos aquellos problemas que Nicolás había resuelto autoritariamente, sí, pero de ninguna manera solucionado. La situación de Adriano fue tanto más difícil cuanto que intentó, y efectivamente logró, permanecer fiel a los principios de su predecesor. Es cierto que la revolución palaciega del emperador Basilio y la caída de Focio (tras intranquilos meses de espera, durante los cuales en Roma ni siquiera se tenía noticia de los acontecimientos) dio un giro inesperado a la discusión con el Oriente: Adriano tuvo la satisfacción de poder juzgar a Focio en un sínodo romano (869) y vengar la humillación sufrida por su antecesor. Más difícil fue mantener en pie las resoluciones de Nicolás frente al Occidente. Adriano fue presionado para que cancelara la sentencia emitida sobre Lotario y las consiguientes sanciones. De hecho, el papa permitió nuevamente a Ditgaudo, el depuesto arzobispo de Tréveris (*supra*, II, 1), el acceso a la comunión de los seglares; anuló la excomunión de Waldrada, e incluso recibió a Lotario II, cuya causa matrimonial dispuso que se revisara en un sínodo romano.

La muerte del rey, ciertamente, le preservó de nuevas complicaciones en tan espinosa cuestión, pero hizo que el problema sucesorio provocara una peligrosa crisis. Se manifestaron entonces las

---

[27] Pertenecía al partido de Anastasio, su sobrino, y había contribuido a que éste fuese nombrado antipapa. Ayudó a su hijo Eleuterio a raptar a la hija del papa (que antes había estado casado), la cual fue luego asesinada por Eleuterio, junto con su madre.

[28] Los reproches contra Anastasio durante la sede vacante tras la muerte de Nicolás no son del todo explicables.

consecuencias políticas, ya previstas hacía mucho tiempo, de una decisión religiosa que como tal no podía ser de otro modo, pero que en sus efectos planteó al papa un problema que excedía sobradamente los límites del ámbito religioso. Las pretensiones hereditarias del emperador, quien por su lucha contra los sarracenos había merecido el apoyo unánime del Occidente, se vieron amenazadas (a pesar de estar por completo justificadas moralmente) por las ya conocidas intenciones de sus tíos, especialmente Carlos el Calvo. Todos los intentos de mediación y todas las exhortaciones de los papas, ahora sin duda menos resueltos que su proceder contra Lotario II, fracasaron. La amenaza de los más severos castigos llegó demasiado tarde. Cuando los legados llegaron a presencia de Carlos el Calvo, el pacto de Meerssen (870) ya había acarreado hechos consumados. Un sínodo de Reims y un escrito de Hincmaro rechazaron el proceder del papa como intromisión injustificada: Adriano no podía ser rey y obispo al mismo tiempo; la pertenencia al reino de Dios no depende de que se rechace al rey exigido por Roma. Los nobles francos manifestaron sin rodeos que la política se hace con la espada, no con pretensiones de poder religioso. Adriano tuvo la suficiente prudencia para plegarse a la realidad política. Ya en el año 872 se inclinó por la antigua línea y propuso a Carlos el Calvo, llegado el caso de la muerte de Ludovico II, la suprema dignidad del imperio, permaneciendo así del todo fiel a la concepción imperial de su antecesor.

3. La situación política en Italia estaba, desde hacía algún tiempo, seriamente amenazada por las incursiones sarracenas. Fue el emperador Ludovico II quien, a pesar de las continuas obstaculizaciones de sus tíos y del escaso apoyo de Nicolás I, había asumido la defensa según sus posibilidades. Con su muerte (875) la situación para el papa, ahora Juan VIII, se hizo mortalmente peligrosa[29].

Juan VIII (872-882) quiso, con firme voluntad, emular a Nicolás I. A la opresión causada por las continuas incursiones de los sarracenos (el papa tuvo que pagarles tributo) se sumó la de las escisiones internas en la misma Roma. Ya antes, en la lucha de los papas contra los longo-bardos y la Roma oriental, había habido en Roma, junto a aquellos que defendían los intereses del papa, un partido longobardo, otro griego (romano oriental), otro imperial y algunos otros partidos de la nobleza romana. «El veneno de la discordia no se alejaba de Roma» (Alcuino). En su política imperial Juan se mantuvo en la línea trazada por Nicolás y Adriano: contra la voluntad del difunto emperador, que había designado como sucesor suyo al carolingio franco oriental Carlomán, el papa se decidió por el franco occidental Carlos el Calvo, a quien corono en la Navidad del año 875.

[29] La victoria conseguida por su pequeña flota, gobernada por él personalmente» cerca del cabo de Circe, no cambió para nada la persistente amenaza.

Habían pasado los tiempos en que la corona imperial se transmitía por derecho de herencia. Ahora era el papa quien disponía, según su libre juicio, sobre la suprema dignidad de imperio. En un espacio de setenta y cinco años las circunstancias habían cambiado radicalmente. El nuevo emperador mostró su reconocimiento, no sólo aumentando considerablemente las donaciones de sus antepasados, sino también renunciando a sus más importantes derechos imperiales (presencia de enviados *[missi]* imperiales en Roma, confirmación de la elección del papa).

El papado queda por fin libre de la tutela imperial. Pero desgraciadamente también quedó sin protección, ya que el anciano emperador no estaba en condiciones de cumplir las obligaciones contraídas a título de honor. A la muerte de Carlos el Calvo (877), el perjudicado Carlomán pudo entrar pacíficamente en posesión de su herencia italiana. Juan, sin embargo, supo hábilmente rechazar sus pretensiones a la corona imperial. Y, naturalmente, volvió a quedar otra vez sin protección. Humillado de nuevo por los sarracenos, acosado por los príncipes italianos y más tarde apresado, se retiró al Imperio franco occidental: un paralelo lejano, anticipado, de la ulterior postura pro-francesa de los papas de la segunda mitad del siglo XIII, que les llevó a Aviñón. La desesperada situación en el imperio[30], la oposición del arzobispo de Milán, las mutuas hostilidades de los príncipes de la Italia meridional y otra vez el peligro de los sarracenos obligaron al papa a acercarse a la Roma oriental y aprobar las decisiones de aquel sínodo del año 879/80[31], que rehabilitó a Focio sin que se tuvieran siquiera mínimamente en cuenta las condiciones del papa.

Juan VIII murió, ya viejo, de muerte violenta: según los *Anales* de Fulda fue envenenado por sus parientes; luego le machacaron la cabeza con un martillo.

4. Con esta cruel visión podemos decir, con razón, que comienza el *saeculum obscurum* de la historia de la Iglesia. En este punto de la evolución, una somera ojeada general a la lista de papas ya nos descubre la inseguridad de la situación. Desde la muerte de Juan VIII en el año 882 hasta León IX en el año 1049 (§ 45) hubo cuarenta y cuatro papas y más de veinte durante los ochenta años que median hasta la intervención de Otón el Grande: como venían se iban.

---

[30] El hijo de Carlos, Ludovico el Tartamudo, murió en el año 879; el franco-oriental Carlomán estaba paralítico e incapacitado para gobernar; finalmente, el papa hubo de arreglarse con el carolingio oriental Carlos de Suabia (hermano del paralítico Carlomán, sin conseguir de él una verdadera ayuda.

[31] El sínodo había equiparado el patriarcado de Constantinopla con el de Roma; al papa sólo lo había reconocido como patriarca de Occidente. Pero Juan había notificado su reserva definitiva: debían quedar excluidas eventuales derogaciones de las prescripciones apostólicas.

El cuadro externo siguió caracterizándose por las incursiones de los normandos, los sarracenos, los húngaros y (en Inglaterra) los daneses, con sus consabidas y enormes devastaciones, y por grandes desórdenes, tanto en la administración como en el campo de la moral y del derecho. Ante todo predominaba la fuerza bruta, naturalmente, y no en último término, contra los bienes de las iglesias y los monasterios, especialmente en Italia y en la actual Francia. Los obispados dejaron de existir o fueron ocupados por seglares (así como las abadías). Era natural que también en el clero se dieran síntomas de disolución: incultura, simonía, inmoralidad, bajo nivel social.

La peligrosa situación política de los papas, que ya no tenían apoyo alguno en los carolingios, los empujó formalmente a ponerse del lado de sus enemigos inmediatos, los *duques francos de Espoleto,* contra los cuales nuevamente se alzó el afán de poder de los *duques francos de Friaul.*

De este modo el papado, a causa de sus posesiones temporales, se convirtió en manzana de la discordia de codiciosas y salvajes luchas partidistas. Las familias nobles victoriosas emplearon en beneficio propio, sin consideración alguna, los ingresos y las posibilidades políticas del disminuido estado de la Iglesia. Sin atender a sus aptitudes, colocaron en el trono de Pedro a sus favoritos, miembros de la propia familia; unos papas desalojaron a otros papas encarcelándolos, viniendo a su vez a parar, también ellos, en prisión.

Y llegó el tristemente célebre año 896/97: Bonifacio VI, poco antes depuesto de su ministerio de sacerdote romano por su indignidad, gobernó quince días; Esteban VI (896/97), presionado por Lamberto, duque de Espoleto (¡a quien Esteban V había coronado emperador!), celebró el «sínodo del cadáver», donde hizo condenar a Formoso (891-896) después de haberlo exhumado y mandado traer a su presencia; él mismo fue metido en prisión.

Sergio III (904-911), hechura de los duques de Espoleto, hizo estrangular en la cárcel a sus dos predecesores. Otros pontificados carecieron por completo de importancia. De una planificación eclesiástico-universal no volvió a hablarse más.

5. De las luchas partidistas de las nobles familias romanas hubo una que se mantuvo en cabeza durante mucho tiempo, la de Teofilacto con su mujer, Teodora, y las hijas de esta última, Marocia y Teodora.

Bajo el reinado de Teofilacto comenzó aquel gobierno de las mujeres (ginecocracia), que no se arredró ni aun ante las funciones espirituales del obispo de Roma. No obstante, la fuente principal, las escandalosas crónicas de Luitprando († hacia el año 970) no deben ser aceptadas sin más (¡y mucho menos generalizadas!). Hubo también personalidades intachables y figuras edificantes. Bajo Juan X (914-928) se formó la Liga de los príncipes italianos del centro y del sur, incluidos los bizantinos, y se obtuvo

la victoria (916) sobre los sarracenos. Pero Marocia y su segundo marido se encargaron de que el papa muriera en la cárcel. En el año 931 Marocia proclamó como Juan XI (931-935) a su hijo natural (¿fruto de sus relaciones con Sergio III, asesino del papa precedente?).

El cambio llegó con Alberico de Espoleto († 954), hijo de un matrimonio anterior de Marocia, el cual todavía conservaba un sentido de responsabilidad cristiana. Expatrió al tercer marido de su madre, el rey Hugo, encarceló a Marocia y a su hijo Juan y gobernó autocráticamente durante veintidós años. También los cuatro sucesores de Juan XI dependieron totalmente de él, pero fueron sacerdotes dignos, que (junto con Alberico) dieron entrada en Roma a la reforma cluniacense, asentando allí algunos monjes reformados.

Desgraciadamente, también en Alberico acabaron prevaleciendo los intereses familiares. En su lecho de muerte (954) dispuso que su hijo Octaviano (de diecisiete años) ocupara la sede pontificia en la próxima vacante; éste llegó a ser papa con el nombre de Juan XII[32] y llevó una vida ostensiblemente escandalosa e inmoral y sus intereses fueron la caza, los festines y las mujeres. Llegó incluso a conferir órdenes blasfemas. Brindaba en honor de Venus y de Apolo.

6. Y, sin embargo, fue este indigno papa quien llevó a cabo la acción de mayor trascendencia histórica para la Iglesia de entonces: obligado por la necesidad política (amenazado por Berengario, soberano de la Italia septentrional), en el año 960 llamó de Alemania a Otón I[33], que se sentía heredero de los derechos de los carolingios y pudo entrar en Roma con su esposa Adelaida para ser coronado (962). No obstante, el propio Otón se vio obligado al año siguiente a deponer en un sínodo romano a este mismo papa por traición y vida inmoral. El ex papa Juan XII murió el año 964, «después de haber pasado toda su vida en la lascivia y en la vanidad», como se dice en el *Liber Pontificalis,* la crónica pontifica oficial.

a) Esta situación del papado se refleja hasta cierto punto en la leyenda de la papisa Juana (supuestamente hacia el año 855), no histórica, pero generalmente creída hasta finales de la Edad Media[34]. La leyenda tiene también otras raíces, pero muy bien pudo ser expresión de la auténtica tradición de las mujeres que dominaron el papado en el siglo X.

La susodicha decadencia del papado sólo fue posible en tal proporción gracias a la decadencia del imperio; ambas corrieron en paralelo con los fenómenos de disolución social y cultural en toda Europa. Los

---

[32] Fue el primero que al ser nombrado papa cambió de nombre, lo que poco a poco se convirtió en costumbre.

[33] Su primera expedición a Italia en el año 951, a causa de la petición de ayuda de la reina viuda Adelaida, únicamente había podido reorganizar la Italia septentrional.

[34] Este hecho es, por lo demás, una prueba de la conciencia que el papado tenía de sí mismo: no se avergonzaba de confesar sus propias debilidades.

fraccionamientos resultantes de los pactos de Verdún (843), Meerssen (870: subdivisión del reino lotaringio) y Tribur (887: división del reino en cinco partes: reino oriental, reino occidental, alta Burgundia, baja Burgundia, Italia) significaron para el papado un aparente aligeramiento, pero en realidad supusieron un perjuicio; porque tanto para sus tareas eclesiásticas como para su independencia política el papado necesitaba el apoyo de una potencia superior. Al faltar dicha potencia, surgieron por todas partes, y también en Italia, como hemos visto, otras pequeñas potencias, que siempre que pudieron mutilaron la independencia política y eclesiástica del papado. Una evolución distinta, sin embargo, podemos constatar, ya desde el principio del siglo X y cada vez más a menudo en los siglos siguientes, en los obispos alemanes, quienes siempre tuvieron en claro la interdependencia de la unidad del imperio y la acción eficiente de la Iglesia[35].

La debilidad política del imperio dio nuevo estímulo y ocasión favorable a la intromisión de otros poderes ávidos de conquista, que muy pronto demostraron su carácter devastador, lo que naturalmente volvió a acarrear un grave perjuicio para lo cristiano-eclesiástico y, en consecuencia, también para el obispo supremo[36].

b) Dentro del desorden general sólo podía imponerse el derecho del más fuerte. Cada cual estaba, por así decir, abandonado a sí mismo. Se formaron muchos pequeños señoríos con un castillo fortificado en el centro. El robo y la rapiña y la autodefensa sangrienta negaron a ser moneda comente. La infausta costumbre del desafío, que por su naturaleza fue tan contraproducente para la educación cristiana de los pueblos, tiene aquí sus orígenes, aunque su verdadero desarrollo vino un poco más tarde, cuando a partir de Conrado II, al hacerse hereditarios los pequeños feudos, estos castillos pasaron a ser propiedad de los caballeros.

Las consecuencias para la vida religiosa son fáciles de imaginar. Los monasterios, principales focos de la actividad religiosa, hacia el año 900 habían desaparecido en su mayor parte en el imperio occidental, o bien resultaban estériles. También los libros eran entonces una rara mercancía.

---

[35] Cf. el primer caso de todos: la solícita intervención de los obispos en favor del rey Conrado en el sínodo de Hohenaltheim (917) en el nombre «de toda la Iglesia católica», contra las miras egoístas de varios príncipes.

[36] Los normandos ya estaban en movimiento desde el siglo VIII; al comienzo del siglo X en Normandía; en el año 1016 en la Italia meridional, y en el año 1053 victoria sobre el papa León IX. Los sarracenos ocuparon (desde el año 827) la Sicilia perteneciente al Imperio romano de Oriente y realizaron ofensivas por toda Italia; en el año 846, saqueo de Roma; a finales del sigloIX, incursiones en Gaeta, en el Gran San Bernardo, en Coira y San Galo; las ciudades de Nápoles, Amalfi y Gaeta se vieron incluso obligadas a firmar una alianza con ellos. Los daneses irrumpieron en Schleswig (934), recién cristianizada, aunque no del todo libremente: temporal recaída en el paganismo.

En este cuadro tan deprimente, con tan variados síntomas de disolución, hay, sin embargo, algo consolador que no podemos pasar por alto: la única cohesión que demostró cierta estabilidad procedió de la Iglesia. Y es sorprendente que en aquellas circunstancias y bajo la dirección de tales papas la Iglesia fuera capaz de continuar y aprovechar su propia tradición. Una figura tan dudosa como Sergio III reconstruyó la basílica de Letrán, su propia iglesia episcopal, que se había derrumbado en tiempos de Esteban VI. Hasta las pomposas palabras y las ampulosas exigencias de estos indignos papas fueron por lo menos «palabras que mantuvieron vivas grandes ideas» (Hauck). Y siempre se ha de tener presente que la idea de la incomparable dignidad espiritual del obispo de Roma, aunque a veces fue poco clara y, en casos aislados, incluso negada, jamás desapareció de la conciencia de la cristiandad. Algo de capital importancia fue, especialmente para el pensamiento simbólico de entonces, que a partir del siglo VIII el papa llevase, además de la mitra (que representaba su dignidad espiritual) una «corona» como signo de soberanía, y precisamente una cofia o bonete puntiagudo, reservado a él en exclusiva, mediante el cual quedaba ensalzado sobre todos, eclesiásticos y seglares. Estos hábitos simbólicos creaban autoridad, tenían efectos parecidos a los de la corona imperial para la idea imperial única (Percy E. Schram)[37].

7. El hecho de realzar los valores positivos precisamente en estos tiempos de decadencia de la Iglesia no debe enturbiar nuestros ojos de modo que no veamos la problematicidad *interna,* apuntada ya tiempo atrás, de la idea que entonces se tenía del papa (una idea ya específicamente medieval). Por su importancia (tan decisiva como trágica) para la historia universal, y especialmente para la historia de la Iglesia, tendremos que volver una y otra vez sobre ella. El problema como tal y su tragedia radican en la fusión del primado espiritual y del primado terreno universal, simbolizada en aquella «corona-regnum» de Constantino, como ya hemos visto, sobre la cabeza de los sucesores de Pedro, el pescador de hombres. Las consecuencias positivas de la fusión, apuntadas antes, no quitan para que al mismo tiempo la labor espiritual y pastoral propiamente dicha retrocediera peligrosamente. Es realmente impresionante que Flodoardo de Reims († 966) critique el pontificado de Juan XI —la única honrosa excepción, ya mencionada antes— precisamente porque «sin poder, exento

[37] La «diadema» papal o *phrygium* también se llamó *regnum.* Su uso y significado están intimamente relacionados con la donación de Constantino. Sin embargo, parece ser que la terminología no se empleaba correctamente, porque el *phrygium-regnum* era llamado también «mitra». En el transcurso del tiempo, la «mitra» romana también fue concedida a otros prelados y hasta príncipes y se olvidó su relación con la donación de Constantino. Durante la reforma gregoriana, la mitra recibió un añadido de otras dos coronas superpuestas, formándose así el «trirregno», indumentaria que expresaba de modo inequívoco la posición única del papa.

de todo esplendor, se ocupó únicamente de cosas espirituales». La inevitable e incluso deseada mezcla de ambas esferas conduciría irremisiblemente a la implicación de lo espiritual en lo terreno.

8. La oposición más fuerte a la disolución pontificia italiana se dio en Alemania, justamente con el florecimiento de los príncipes sajones (919-1024).

Ya el rey Enrique (919-936) había pensado quizá en alcanzar la corona imperial; pero murió antes de poder realizar su plan. Su hijo Otón (936-973) habría de llevarlo a cabo. En su primer viaje a Italia, Otón recibió en Pavía, en el año 951, el homenaje de los grandes italianos como rey de los francos y de los longobardos, pero no pudo llegar a Roma, porque el papa Agapito y Alberico se opusieron. Todavía hubo de transcurrir un decenio hasta que el papa, heredero de Alberico, solicitara ayuda del mismo Otón.

Después de ser superada la situación de anarquía política en el imperio, mejoraron también las condiciones de la Iglesia. El episcopado se convirtió en un poderoso colaborador del nuevo reino. Y esta misma Alemania fue la salvadora del papado. Aparte de los obispos, también los nuevos centros y movimientos monásticos constituyeron un centro de renovación eclesiástica, del que luego hablaremos.

Con la intervención de Otón en Roma se preparó el gran cambio en la historia de la Iglesia, pero aún no se llevó a cabo. La evolución inmediatamente posterior del papado discurrió en medio de ininterrumpidas luchas contra la nobleza romana, luchas en las cuales nunca faltaron papas que murieron en la cárcel o incluso de muerte violenta. Hasta mediados del siglo XI, en los días de Sutri y Roma (1046), tres años antes de León IX (1049-1054), cuando Enrique III nombró y depuso papas (§ 45), no quedó el papado definitivamente ajeno a los indignos lazos de los intrigantes romanos[38]. Sólo con él quedó libre el camino para un papado *reformado universal* (§ 48).

9. Mientras en el Occidente cristiano rebrotaba la barbarie por todos lados, en la cercanísima España florecía una elevada cultura arábigo-musulmana, estimulada por el espíritu de los países islámicos: un hecho importantísimo en aquel momento, porque esta civilización comenzó a influir más allá de los límites del reino árabe, sembrando gérmenes

[38] Es evidente que esta «liberación definitiva» no eliminó completamente la considerable influencia de los partidos de la nobleza romana en la elección del papa. Tal influencia no sólo siguió vigente hasta Bonifacio VIII (1294-1303), sino que volvió a aparecer con una nueva forma en el Renacimiento. Pero aquella servidumbre de la sede pontificia, que caracteriza la situación eclesiástica en Roma desde finales del siglo IX, fue definitivamente eliminada por Enrique III. Desde el siglo XII y en los siglos sucesivos, frente a los barones romanos había un papado de una potencia completamente distinta, íntimamente superior y autónoma.

extraños que habrían de dar frutos en parte provechosos y en parte subversivos (§ 59).

a) La situación de los cristianos en España bajo la dominación árabe no fue desfavorable; gozaron de libertad de religión, los obispos eran nombrados o confirmados por los árabes. Hasta hubo cristianos «arabizantes» y la superioridad de la cultura árabe hizo que muchos se pasasen al Islam.

En la España no árabe, ya desde principios del siglo IX, Santiago de Compostela se convirtió poco a poco en un centro de irradiación de piedad cristiana, de rasgos típicamente medievales.

b) Pero también en el mismo Occidente cristiano el siglo X presenta un aspecto muy diferente según los diversos países. En Inglaterra, ya antes del siglo X, hubo un período de florecimiento bajo el reinado de Alfredo el Grande (871-900); él mismo tradujo al inglés antiguo algunas partes de la Biblia y obras de filósofos latinos.

Cuando se restableció el orden en Alemania (bajo el reinado de Enrique I [919-936]), se emprendió celosamente la tarea de transcribir y recopilar libros, y no sólo allí, sino también en Francia, que comenzaba a abrirse a la reforma cluniacense (§ 47).

De fama especial gozó en aquel tiempo la escuela monástica de San Galo, donde sucesivamente enseñaron los tres Notkeros: Notkero Bálbulo († 912), Notkero Físico († 975) y Notkero Teutónico († 1022). Sobre todo el último es de suma importancia, como creador del lenguaje religioso alemán.

Además del mencionado Cluny (910), a finales del siglo X surgieron centros de auténtica piedad en el sur de Italia (renovación de los ermitaños con Nilo el Joven [† 1005] y Romualdo [† 1027] en la Val di Castro,en Grottaferrata), en Lorena (Gorze y Brogne) y en Inglaterra. Mediante la santificación personal, acciones concretas y escritos polémicos, estos monjes ofrecieron una resistencia eclesiástica contra toda actuación anticanónica y promovieron la vida apostólica de los pastores.

§ 42. *EVANGELIZACION DE LAS REGIONES LIMITROFES DEL NORTE, ESTE Y SUDESTE DEL OCCIDENTE*

1. Es un hecho histórico muy significativo que la Iglesia, aun en épocas de decadencia, jamás se haya dado por satisfecha con defender simplemente su existencia, sino que más bien se haya esforzado siempre por ampliar su radio de acción con la evangelización de los paganos. Esta prueba de fuerza interior la dio la Iglesia también en la época poscarolingia.

a) Dado el escaso nivel cultural y el primitivismo naturalista de aquellos pueblos, en su proceso de evangelización desempeñó sin duda un papel muy importante e incluso decisivo el poder político, es decir, el

ejemplo o el mandato y a veces hasta la coacción del príncipe converso. Si bien es cierto que en este tiempo el poderoso impulso propagandístico dado por Carlomagno a la Iglesia alemana aún seguía siendo uno de los grandes pilares de la actividad misionera, hemos de hacer hincapié en que después de su muerte faltó esa poderosa fuerza, esa figura única y sobresaliente, capaz de presentar a los caudillos y príncipes paganos la superioridad de lo cristiano de forma sugestiva (incluso desde el punto de vista político), de ofrecerles un incentivo material por su acercamiento al cristianismo y de preparar así el camino de los misioneros cristianos. La situación había cambiado mucho en contra del cristianismo. Así, la misión fue, o forzosamente tuvo que ser, un espejo de la disolución general.

El proceso no fue unitario. Las tendencias particularistas dentro de la Iglesia, como hemos visto, no estaban en el fondo del todo superadas. La estrecha unión de las iglesias particulares con las diversas partes del imperio trajo consigo que la rivalidad secesionista se extendiese también al campo de las misiones. Y no solamente paralizó las fuerzas misioneras como tales, sino que también condicionó las reacciones de los pueblos que entraban en contacto con la Iglesia, los cuales, al aceptar el cristianismo, no querían perder su libertad.

b) Como consecuencia de la tendencia, antes indicada, de exaltación del poder de los metropolitanos (§ 41, II), hubo lamentables desavenencias. Poderosos centros eclesiales alemanes (Bremen, Salzburgo) quisieron desconectar prácticamente a Roma de la evangelización de sus regiones limítrofes. Sería antihistórico condenar sin más estas tendencias (ciertamente no carentes de peligro) como antieclesiales. La autonomía de las iglesias particulares y de las distintas regiones eclesiásticas era entonces incomparablemente mayor que lo fue luego en el siglo XIII, en los tiempos de Aviñón, después del Concilio de Trento e incluso hoy; el proceso de centralización de las Iglesias en torno a Roma, a pesar de Bonifacio, Carlomagno y Nicolás I, todavía se hallaba en su fase inicial. Los siglos en que se asentaron las bases del Medievo, vistos en conjunto, deben su desarrollo al centro de Roma sólo en una mínima parte. Gregorio I no tuvo durante mucho tiempo un sucesor de su misma categoría, capaz de continuar su programa de Iglesia universal. Fue el Norte (por ejemplo, mediante Bonifacio) el que buscó al papado. Pero luego, en los siglos IX y X, el interés de los papas por una Iglesia universal, como ya sabemos, fue decididamente escaso (a pesar de algunas fórmulas de tonos universalistas, procedentes de los tiempos de Nicolás I). No obstante, aun en medio de esta extraordinaria disolución, podemos constatar en todo papa una sorprendente seguridad de ser el «centinela supremo».

En la evangelización de los pueblos orientales desempeñó un papel muy importante esa rivalidad que ya conocemos y que tanta trascendencia tuvo para la historia eclesiástica y civil: la lucha contra Roma de la Iglesia

greco-bizantina bajo el eminente patriarca Focio (contra Nicolás y sus inmediatos sucesores). Esta lucha de competencias hizo que una parte de los eslavos (serbios, búlgaros, rusos) cayese bajo el influjo de la Iglesia griega (y con ello, más tarde, también en el cisma) y bajo el influjo de la cultura bizantina: un hecho de graves consecuencias políticas, culturales y religiosas para la historia de Occidente hasta hoy. Para emitir un juicio objetivo es preciso tener en cuenta que la idea de unidad del universalismo romano, de suyo, propendía fácilmente a la uniformidad y no siempre tuvo suficiente comprensión para valorar la pluralidad religiosa, teológica y cultural dentro de la unidad.

2. Como impulsor especialmente efectivo de la misión *nórdica* entre los daneses y suecos, fue célebre ya desde los primeros tiempos san Anscario († 865) de Corbeya, el «apóstol del Norte». También a el le dio el programa Gregorio IV (827-844); le consagró obispo (tras muchos años de actividad misionera) y le nombró legado papal para Suecia, Dinamarca y el país de los eslavos. Su trabajo se vio obstaculizado por las incursiones de los vikingos y las rivalidades de los pretendientes a la corona de Dinamarca. Nuevamente se confirmó la antigua experiencia de todas las misiones germanas: que una misión sin protección política no podía tener estabilidad alguna. En Dinamarca el cristianismo comenzó a difundirse bajo el reinado del rey Haraldo, quien tras una estancia en Ingelheim, en la corte de Ludovico Pío, había sido bautizado el año 826 en san Albano, cerca de Maguncia. Pero estos logros iniciales en Dinamarca y Suecia, pese a Anscario y sus enormes esfuerzos, volvieron a perderse hasta comienzos del siglo X. La definitiva cristianización también estuvo en este caso íntimamente relacionada con la ascensión política de Alemania y con el avance o estabilización de sus fronteras: nuevamente fue necesario el apoyo del poder político.

3. Los célebres hermanos Metodio († 885) y Cirilo († 869), provenientes de una distinguida familia de oficiales griegos, intentaron ganarse a todo el mundo eslavo para el cristianismo. Su obra (en Moravia) se vio acompañada y obstaculizada por la lucha de facciones nacionalistas orientales contra las pretensiones romanas y alemanas, y viceversa.

Los comienzos de su actividad misionera en Moravia se vieron afectados por la tensión este-oeste: dado que Radislavo, príncipe de Moravia, no quería saber nada de los misioneros francos orientales, se dirigió a Constantinopla en demanda de misioneros, y el patriarca Focio envió a Moravia en el año 863 a los dos hermanos. El papa Nicolás I, ya molesto por la incursión de los griegos en Bulgaria (cf. § 40), se opuso decididamente a la actuación de los misioneros griegos en una zona que indiscutiblemente pertenecía a la Iglesia occidental y exigió que Cirilo y Metodio acudieran a Roma a justificarse. Aunque eran amigos de Focio, obedecieron. La naturalidad con que esto sucedió puede estimarse como

señal de que, a pesar del creciente distanciamiento, aún no había desaparecido en absoluto la conciencia de la unidad eclesial. Metodio, además, fue consagrado, por el papa Adriano, obispo y metropolitano de Sirmio en la Panonia. Aquí se enfrentó con la tenaz competencia de la Iglesia bávara: el metropolitano consagrado por el papa, no sin antes haber sido maltratado corporalmente, fue encerrado en un convento, del cual sólo pudo ser liberado después de muchos años por el papa Juan.

Estos apóstoles de los eslavos fundaron iglesias de marcado carácter nacional y crearon una *liturgia eslava.* Los romanos, pero mucho más los francos, se alzaron indignados contra esta «innovación» (la indignación duró largo tiempo): fuera de las tres lenguas consagradas por la inscripción de la cruz, latín, griego y hebreo, ninguna otra lengua es adecuada para la liturgia. Pero finalmente, tras superar graves dificultades, la lengua eslava fue reconocida como lengua apta para el culto.

Discípulos del desterrado Metodio llevaron la liturgia eslava a Bulgaria. El papa Adriano, con amplia visión, la aceptó con unas insignificantes modificaciones (la epístola y el evangelio debían leerse en eslavo y en latín). La conveniencia de este método de acomodación se demostró en la lucha con Bizancio por la sucesiva evangelización de los búlgaros: las zonas con liturgia eslava permanecieron fieles a Roma.

Los croatas, asentados entre el Drave y el Save hasta el Adriático, fueron evangelizados hasta el año 800 desde Salzburgo, como ya antes lo habían sido los eslovenos de Carintia, Carniola y Estiria. En contraposición con la misión de la espada en la zona nororiental, la cristianización de la zona sudoriental, a cargo de los bávaros, se hizo mediante penetración pacífica.

4. Con Otón el Grande (936-973) hubo una vigorosa reavivación de la idea misionera. El trabajo misionero de la Iglesia alemana fue llevado a cabo conforme a un plan: 1) hacia el norte: en la zona de Hamburgo, como ya vimos, ciudad erigida por Ludovico Pío, y luego tras su destrucción por los normandos, en Hamburgo-Bremen como punto de apoyo para la cristianización de los pueblos escandinavos; gran éxito alcanzó allí (aunque sólo más tarde, bajo León IX y Enrique IV) especialmente Adalberto I (hacia el 1000-1072), arzobispo de Hamburgo-Bremen, misionero de Mecklenburgo, Dinamarca, Escandinavia, Islandia y Groenlandia[39]. Su trabajo se vio obstaculizado en Escandinavia por diversas tendencias autonomistas eclesiásticas y en Mecklenburgo por la sublevación de los vendos paganos; 2) hacia el nordeste: la misión de los vendos (§ 50) entre el Elba, el Oder y el Saale; 3) hacia el este (Bohemia, Polonia); 4) hacia el sudeste (Hungría).

---

[39] De él hay que distinguir los posteriormente mencionados Adalberto de Magdeburgo († 981) y Adalberto de Praga († 997), ambos misioneros.

De extraordinaria importancia para toda la futura historia de la Iglesia en Alemania fue la elevación de Magdeburgo a arzobispado, por obra de Otón. La erección de esta provincia eclesiástica hizo que el centro de gravedad se trasladase hacia el este, en perjuicio de Maguncia, hasta entonces rectora en el orden político-eclesiástico.

La práctica del trabajo misionero tuvo que sufrir en todas partes (relativamente poco entre los vendos, mucho más entre los escandinavos) los contraataques del paganismo, que demostró una sorprendente vitalidad entre estos pueblos incultos y que en algunas tribus llegó a alzarse temporalmente con la victoria. La reacción pagana estuvo en ocasiones (por motivos políticos) indirectamente apoyada por la parte cristiana: el piadoso Enrique II, el Santo, se alió con los paganos liuticios, pero entre ellos *no* fomentó la misión, sino que, al contrario, les permitió tomar parte en sus excursiones guerreras llevando sus propios ídolos; no deshizo su alianza con ellos hasta que se convirtieron abiertamente en perseguidores de los cristianos.

También en Bohemia la cristianización fue al principio una consecuencia de la situación política. La primera misión la había hecho posible Carlomagno al someter a su dominio una parte de este territorio (805). A finales del siglo (cuando Bohemia pasó a depender de Moravia), se emprendió desde allí una conversión más profunda de todo el país, especialmente promovida por san Wenceslao († 929). Pero la Iglesia de Bohemia no tuvo estabilidad hasta que, con la ayuda de Otón, surgió el obispado de Praga (973); precisamente aquí las costumbres paganas se opusieron obstinadamente al enraizamiento del mensaje cristiano. El segundo obispo de esta diócesis, importantísima para el futuro, fue san Adalberto, el posterior apóstol de los prusianos († 997).

Desde Bohemia el cristianismo llegó a Polonia: un soberano polaco (Miecislao o Mieszko I) se casó en el 966 con una princesa de Bohemia.

El pueblo secundó la conversión de su príncipe en un rapidísimo proceso de cristianización. En esta evangelización, no obstante, también intervino la violencia. Los polacos recibieron el cristianismo en su forma romana, integrándose con ello en el Occidente y en su cultura. La erección de un arzobispado polaco propio en Gniezno (Gnesen) por obra de Otón III acarreó la separación de Polonia de la Iglesia alemana. Ya hacia el año 1000 tributaron los polacos el óbolo de san Pedro.

Los húngaros paganos (un pueblo de jinetes que penetró en la antigua Panonia), que por largo tiempo constituyeron una grave tribulación para sus vecinos cristianos e incluso una amenaza para el Occidente cristiano, se mostraron más inclinados hacia el cristianismo tras la

liberadora victoria de Otón I en Lechfeld (955)[40]. Su conversión, al fin, fue consecuencia de una misión regular (que partió principalmente de Passau). A pesar de todo, e incluso después de la enorme actividad del rey san Esteban († 1038), casado con la bienaventurada Gisela († hacia el 1060), hermana de Enrique II, todavía sobrevino un renacimiento del paganismo.

5. Fue indiscutible la actividad misionera de la Iglesia griega entre los rusos[41]. Es cierto que el trabajo de Focio y de Ignacio tuvo poco éxito. Pero desde el año 988 (conversión por razón de Estado, por mandato del gran príncipe Wladimiro [† 1015], y superficial al principio) los rusos comenzaron a depender eclesiásticamente de Constantinopla. En el tiempo que siguió, la Iglesia rusa estuvo estrechísimamente ligada al Estado (cesaropapismo, § 21); no obstante lo cual, durante siglos mantuvo una piedad muy profunda, netamente eslavo-mística; así ha logrado que la masa de sus fieles permaneciese preservada de la duda religiosa, hasta tal punto que no han sido pocos los que han resistido la prueba en las persecuciones y adversidades de la moderna Rusia bolchevique (véase también § 122, II).
La gran oleada de la misión de los paganos en la primera Edad Media, en buena parte promovida en su aspecto religioso por el papado (Gregorio I, II y III, Zacarías, Gregorio IV), pero prácticamente realizada en Alemania por Bonifacio y Carlomagno y revigorizada por Otón el Grande, comenzó a decrecer en los siglos XI/XII. La causa fue la lucha entre el emperador y el papa, lucha que absorbió todas las fuerzas disponibles. Además, por lo menos en las zonas periféricas del imperio, si bien la organización eclesiástica estaba en su mayor parte concluida, la cristianización interna, por el contrario, era todavía escasa.

Mas a una con la inminente recuperación del papado (el mismo Bernardo fue un ferviente promotor del pensamiento misionero[42]) se experimentó un nuevo impulso, más profundo y penetrante que el del primitivo Medievo, puesto que estuvo sostenido por un renacimiento religioso. Más tarde, dentro de una situación general política y cultural completamente distinta, las únicas fuerzas impulsoras fueron el papado y el monacato, y no el poder político. Y así, siendo ya Europa en cierto modo

---

[40] La heroica defensa de Augsburgo, sostenida por el obispo Ulrico de Augsburgo († 973), hizo posible esta victoria. Ulrico es el primer santo que fue elevado a los altares en un proceso formal; esto sucedió por obra del papa Juan XV durante un sínodo lateranense en el año 993 (o sea, naturalmente antes de las severas prescripciones, sólo válidas a partir del año 1634).

[41] Una tentativa de Otón el Grande (960ss) de enviar a Rusia misioneros (el benedictino Adalberto, nombrado obispo de la nueva diócesis de Magdeburgo por Otón I) no tuvo éxito alguno.

[42] También se pueden formular reservas contra Bernardo por la cuestionable «misión» religiosa de las cruzadas; lo mismo vale para la aplicación de este método en la misión entre esclavos por parte de los caballeros teutónicos.

cristiana —«cristiana» con las debidas reservas, que ya resaltaremos—, las fuerzas religiosas pudieron volverse creativamente hacia el exterior.

§ 43. *LA PIEDAD EN LA PRIMERA EDAD MEDIA*

1. No sólo en los primitivos tiempos de la Iglesia, sino también, y más claramente, en los primeros tiempos del Medievo tratados hasta ahora hemos podido constatar un hecho: que la organización efectiva de la Iglesia ha sido un factor decisivo para toda misión. Unicamente ella ha garantizado una cura de almas duradera y regular.

No obstante esto, según el evangelio es preciso que ante todos estos intentos de misión tan distintos, tan dispersos en el tiempo y en el espacio e insertos en tan diferentes condiciones culturales, nos planteemos una pregunta decisiva: *¿qué profundidad* alcanzó el cristianismo, como fe y como moral, en estos pueblos?

Por la misión de los daneses sabemos que el bautismo se administraba con sólo pedirlo, que muchas veces se hacían bautizar no por amor a Cristo, sino por ventajas terrenas (por ejemplo, para recibir la prometida vestidura bautismal). En general, de las misiones de la primera Edad Media nos consta que no se puede hablar absolutamente de una verdadera conversión interior al cristianismo entre los pueblos germanos y eslavos. Esto se deduce tanto de las descripciones de san Bonifacio como de lo que acabamos de exponer.

Del estado de cristianización de los germanos del norte en esta época nos dan algunos puntos de referencia las sagas islandesas. El sistema del duelo o desafío vindicativo *(holmgang),* que fácilmente llegaba al homicidio, así como un burdo concepto del honor, que valoraba sobre todo la fuerza física y el coraje, siguió en vigor después de su conversión y aun después de haber sido abolidas las prescripciones de los desafíos. El homicidio y el asesinato parecían la cosa más corriente del mundo[43]. La compensación o el pago con dinero por los delitos graves (incluido el homicidio) jugó un papel muy importante[44]. La nueva manera de pensar y sentir, característica del auténtico cristiano, es muy difícil de constatar, a no ser en el hecho, por ejemplo, de que se temía la cólera del arcángel san Miguel por trabajar en el campo el día de su fiesta (pero esto también podía combinarse con la extorsión y la venganza de sangre). El indomable instinto de venganza, incluso quebrantando la palabra empeñada, acababa imponiéndose siempre.

---

[43] Esto se presenta muy claramente en la «Saga de Njals», donde al lado del cristianismo están la venganza de sangre, la acción incendiaria y el suicidio, sin que se advierta ningún contrasentido (Islandia, siglo XI).

[44] Esta reflexión debe tener muy presente que el oro en aquel tiempo representaba algo diferente, «más auténtico» que en la economía posterior.

En resumidas cuentas, pues, el cristianismo fue penetrando muy lentamente. Aparte las numerosas excepciones, de todo este decurso histórico se puede deducir como regla general que el mensaje cristiano tanto más difícilmente se impuso y tanto más difícilmente se liberó de las tradicionales concepciones y supersticiones paganas cuanto más alejado estuvo el lugar de la misión del ámbito de la antigua civilización y de la antigua eclesialidad a ella inherente y, por eso, menos fecundado se vio por sus irradiaciones. (Con todo, naturalmente, no hay que olvidar las desventajas que aquella misma civilización implicaba para el cristianismo).

Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia también late aquí una cuestión importante: la superstición germánica y eslava, ¿continuó existiendo después de la evangelización o fue superada por el mensaje de la fe cristiana? El problema aquí implícito o, más bien, su insuficiente solución pesó de múltiples formas sobre la piedad popular de toda la Edad Media.

2. Pero estas manifestaciones entre los germanos y eslavos no son las únicas que plantean problemas al observador. También los desórdenes típicos del *saeculum obscurum* en las iglesias de los territorios cristianos primitivos, y especialmente en el papado, nos fuerzan automáticamente a consideraciones parecidas. Si en el supremo sacerdocio pudieron darse semejantes situaciones durante tanto tiempo y tan a la luz pública, ¿hasta qué nivel de profundidad pudo penetrar el mensaje cristiano?

Si queremos evitar una contestación subjetiva y arbitraria, será preciso que nos preguntemos por las características de la piedad cristiana. En el Medievo se advierten sobre todo tres centros de interés: las peregrinaciones, la misa y la penitencia.

a) No es que, como generalmente se cree, el evangelio únicamente hable de una espiritualidad purísima, elevadísima, por ejemplo, de las exigencias del sermón de la montaña.

El evangelio deja traslucir más bien distintos niveles de piedad. Cristo predicó la justicia mejor, la justicia interior. Pero no redujo en absoluto esta interioridad a una espiritualidad pura. El hecho de que la hemorroísa quisiera, tocándole sus vestidos, robarle su fuerza, no fue en sí sino un acto de piedad primitiva y supersticiosa. Pero fue el Señor mismo quien lo reconoció como un acto de fe (Mt 9,20ss).

Este grado no debía ser naturalmente el punto final; a la jerarquía siempre le ha correspondido el deber de quebrantar este anquilosamiento mediante el fomento progresivo de la interioridad. La cuestión capital es si este deber se ha cumplido satisfactoriamente o no frente a los diversos pueblos y en las diferentes épocas.

b) El desarrollo de la historia de la Iglesia en los primeros siglos hace patente una cosa: que la exagerada espiritualización (esto es, la interioridad unilateral, supuestamente pura) fue estimada como un peligro para la

pureza de la predicación. La lucha de la Iglesia contra la gnosis, la insistencia en la verdadera encarnación de Dios a una con la doctrina de las dos naturalezas (y, por tanto, de la plena naturaleza humana de Cristo), la forma de entender a los creyentes como vasos del Espíritu Santo (tal como se expresaba sobre todo en el concepto del martirio cruento), el reconocimiento del ministerio y de sus portadores y la doctrina de la fuerza objetiva de los sacramentos, todo ello apunta en ese sentido. Con la celebración del banquete eucarístico en los sepulcros de los mártires se había establecido una especie de unión sagrada entre Jesucristo, única víctima y único oferente, y las reliquias de los confesores. Espontáneamente, de la veneración de las reliquias se pasó a venerar el lugar donde reposaban y, especialmente, los lugares donde se celebraba la eucaristía. Con ello las iglesias —en plena línea de continuidad con las concepciones antiguas— se convirtieron en lugares sagrados y venerables, aun fuera de las celebraciones del culto.

Aquí, sin duda, se interfieren concepciones de diversa índole; la misma literatura cristiana tardó mucho en fijar unos conceptos teológicos claros y rigurosos. Al tratar de determinar, de forma muy general, la dirección en que se desenvolvió la piedad desde la Antigüedad, puede decirse que la interioridad neotestamentaria, fielmente conservada, fue buscando expresiones más concretas y palpables. Es cierto que las tendencias monofisitas más burdas o encubiertas constituyeron una importantísima contracorriente, pero no fueron capaces de ocultar ni de frenar la tendencia principal.

El problema revistió una importancia mucho mayor en el momento en que el cristianismo quedó libre y grandes masas afluyeron a la Iglesia, y su importancia creció aún más cuando llegaron las conversiones masivas de los germanos.

3. En la primera Edad Media germánica los problemas concernientes a la configuración de la piedad no se sintieron como básicos. Pero casi todas las dificultades que se manifestaron después ya tuvieron aquí su fundamento. Para ello fue decisiva la unión de los lugares y de las imágenes del culto con la veneración de las reliquias, y todo ello, a su vez, en los tiempos siguientes, dentro del marco de las *peregrinaciones.* Para su correcta interpretación teológico-cristiana es preciso distinguirlas de la peregrinación cristiana antigua y de la *peregrinatio* greco-eslava y rusa, así como de la peregrinación ascético-evangelizadora los monjes iro-escoceses. La peregrinación en el Occidente, no obstante haber inundado la Edad Media con auténticas oleadas de fe, tuvo su origen en un conjunto de ideas primitivas, cargadas de peligrosas tentaciones, especialmente para los pueblos germánicos, menos cultivados. A la inversa, el hombre moderno, «infectado de racionalismo», sucumbe con harta facilidad a la tentación de no ver en tales manifestaciones (peregrinaciones, lugares de peregrinación,

veneración de los santos o de sus estatuas e imágenes, o de los relicarios y reliquias) más que formas externas, que rechaza de plano como contrarias al evangelio. A la vista del pasaje citado de Mt 9,20ss y de algunos indicios de determinadas formas de piedad de la Iglesia primitiva, es esto una exageración desacorde con los hechos. En efecto, desde el momento en que Dios se encarnó en un tiempo y en un lugar determinados, ya es lícito creer que Dios ha querido santificar un lugar más que cualquier otro. Por otra parte, sin embargo, no se puede negar que el ansia de conseguir la beatitud en un determinado lugar o mediante una determinada reliquia o estatua podía hacer peligrar gravemente la fe, que es la única que beatifica, o sea, que de hecho la salvación se entendió y se buscó de una forma excesivamente material. Pero, para no caer en un juicio farisaico, es preciso tener siempre presente lo mucho que a aquellos peregrinos les costó ser piadosos. Primeramente debemos admirar, un tanto avergonzados, sus esfuerzos y realizaciones, claras expresiones de gran fervor religioso. Mas luego también hemos de tener en cuenta otros aspectos. Sabemos de las múltiples advertencias que tradicionalmente, ya desde la primera Edad Media, prevenían contra los peligros morales de la peregrinación y que parecen aludir al espíritu de aventura (motivo frecuente entre los «peregrinos»); pero, sobre todo, y por desgracia, no podemos negar que las consiguientes formas de piedad groseras y abusivas que encontramos en las postrimerías del Medievo fueron fruto del desarrollo orgánico de las peregrinaciones de la primera y de la alta Edad Media: ¡incluida, entre otras, la combinación de la piedad con el beneficio económico y el dinero! Así es como los cluniacenses, por ejemplo, se hicieron cargo de la administración de los bienes de los peregrinos (aquí el beneficio fue para ambas partes), o recibieron pingües donativos por sus oraciones por un feliz retorno a la patria; erigieron grandes hospicios en los lugares de peregrinación, los cuales, a pesar de su manifiesto objetivo piadoso de caridad cristiana, representaron a menudo un «buen negocio». La lista de ejemplos se haría interminable.

4. Una forma fundamental de piedad medieval fue el culto de las «sagradas» imágenes. Influyó de diversas maneras en las formas mencionadas. Los juicios sobre su valor han variado en el transcurso de los siglos. Visto en su conjunto, el problema fue sentido en Oriente de distinta manera que en Occidente; es cierto que a este respecto hubo en Occidente algún enfrentamiento crítico (cf. § 40), pero nunca llegó a constituir un problema de verdad inquietante; el culto de las imágenes se impuso sencillamente, llegando incluso a constituir una vasta corriente de piedad. En Oriente, en cambio, se luchó violentamente para establecer su legitimidad.

a) Por lo que respecta al verdadero objeto de la discusión, hay que distinguir claramente dos cosas: 1) si está permitido representar en

imágenes las personas santas, en especial la persona del Señor (la representación del Padre no es objeto de discusión); 2) si tales imágenes pueden ser veneradas.

En el Oriente se comenzó a hacer uso de imágenes en el siglo IV, a pesar del fuerte rechazo del obispo Epifanio de Salamina (finales del siglo IV); tal costumbre fue fundamentada por los tres doctos capadocios (Gregorio Nacianceno, Basilio de Cesarea y Gregorio Niceno). Con ello se dio aquella decisiva interpretación del uso de imágenes sagradas que poco después encontramos en Occidente con Gregorio I y que fue defendida durante toda la Edad Media hasta por santo Tomás de Aquino y por el Tridentino: la imagen piadosa es un medio de instrucción sobre el contenido de la predicación cristiana para aquellos que no saben leer; narran la historia sagrada, refuerzan la memoria, elevan la piedad (por ejemplo, en la difundida forma de la llamada «Biblia de los Pobres»). Es preciso distinguir claramente de todo esto la «adoración» de las imágenes.

b) Pero en Oriente, desde principios del siglo VI, el valor de la imagen sagrada, el icono, se entendió de modo más real, esto es, como imagen sensible de su modelo, en la cual está presente algo del original, sea un santo, sea Dios. Esta concepción de fondo no sólo responde a una idea platónica o neoplatónica, sino también a un modo de pensar sacramental, podríamos decir específicamente litúrgico, que en el Occidente por lo general no se llegó a tener, no obstante la enorme importancia que en este mismo contexto cobra el pensamiento simbólico típico del Medievo[45]. El gran papel desempeñado por las imágenes sagradas en el culto griego ortodoxo (el iconostasio, pared divisoria entre el coro y el lugar destinado a los seglares[46]) ilustra el carácter más concreto de esta concepción. En la *controversia iconoclasta* de los siglos VIII y IX, este mismo interés se manifestó de una manera muy significativa para la historia de la Iglesia.

c) Esta disputa en torno al culto de las imágenes duró, con interrupciones, más de un siglo. Fue provocada por un decreto del emperador León III en el año 730, que prohibía la veneración de las imágenes. El curso de la disputa llegó a conmover profundamente las capas más bajas de la población del Imperio bizantino y para nosotros constituye un enigma de difícil o poco menos que imposible solución histórica. Podemos enumerar algunas de las fuerzas iconoclastas que en mayor o menor grado tomaron parte en la contienda. Estas fueron: el Islam; los judíos, muy influyentes en las provincias asiáticas; las tendencias cesaropapistas del emperador, que se dirigían, en el marco de una ofensiva

---

[45] Cf. las visiones de santa Hildegarda (§ 50). El primer ejemplo de este tipo procede de la Antigüedad cristiana: la interpretación cristológica de la serpiente de bronce erigida por Moisés. Como símbolo del crucificado no estaba en contradicción con el primer mandamiento.

[46] Se encuentra por vez primera en la *Hagia Sophia* (563).

general, contra el influjo del monacato en la Iglesia, el Estado y la cultura; finalmente, una «cierta tendencia monofisita» (Campenhausen).

La batalla no se libró por razones meramente religiosas o teológicas. Una de sus más hondas causas fue la postura política y político-eclesiástica antirromana del emperador. Las medidas fiscales adoptadas globalmente contra las posesiones pontificias del sur de Italia y de Sicilia, equivalentes a una confiscación (721-732), y el sometimiento de la Iliria y del sur de Italia a la jurisdicción del patriarca de Constantinopla debieron obligar a los papas a transigir en la controversia iconoclasta.

Los más fervientes partidarios de las imágenes y, en consecuencia, las víctimas de la contienda fueron los monjes. La veneración de las imágenes fue propugnada principalmente por Juan Damasceno († hacia el año 754) y por el segundo Niceno (787). Este concilio, por lo demás, se manifestó de forma muy sobria (como más tarde, y en forma aún más reservada y clara, el Tridentino) sobre las imágenes de Jesús, de María, de los ángeles y de los santos: «Cuanto más a menudo son contempladas, más mueven a quienes las miran a la meditación y a la veneración; pero no está permitida una verdadera 'adoración' (latría), que únicamente corresponde a la naturaleza divina». «Porque el honor de la imagen va dirigido a quien ella representa, y quien venera una imagen, venera en realidad a quien en ella está figurado».

d) La decisión del segundo Niceno (787) a favor de la veneración de las imágenes dirimió la contienda únicamente en su aspecto dogmático fundamental; en la práctica transcurrieron aún algunos decenios hasta que sobrevino la tranquilidad. Y entonces la victoria de los defensores de las imágenes fue completa. Por desgracia, esta larga querella incrementó enormemente el distanciamiento entre Oriente y Occidente, como también entre la nueva Roma y su patriarca, de un lado, y la antigua Roma y el papa, de otro (también en este caso influyó la oposición de Carlomagno). Es cierto que entonces no se llegó a una separación definitiva, pero las bases quedaron ya asentadas, de modo que los disturbios motivados por Focio en el siglo siguiente encontraron un terreno ya abonado y, por lo mismo, la separación efectiva posterior por muy dolorosa que resulte— no fue más que una lógica consecuencia histórica.

5. En todos los tiempos la santa misa ha sido el centro del culto católico; pero su esencia y su valor no siempre se han visto tan claros corno se ven hoy.

i) En la primera Edad Media, como ya se ha dicho, aún no se celebraba a diario (la cristianización de la vida de trabajo cotidiano estaba entonces en sus comienzos). En la baja Edad Media y en la Edad Moderna, por el contrario, la excesiva multiplicación de las misas trajo consecuencias más funestas que la anterior abstinencia. Hay un dato importante, y es que precisamente en la devoción a la usa se advierte una fuerte (y peligrosa)

dependencia de la veneración de las reliquias y de los santos. La presencia de Dios en sus santos taumaturgos pasó a hacer cierta competencia a la presencia de Cristo en la misa. A la inmediatez de la intervención divina en la veneración de los santos se contraponía el ocultamiento sacramental de Cristo bajo las especies del pan y del vino. Los santos y sus reliquias se convirtieron en auxiliadores para las necesidades y menesteres de la vida, mientras que la invisible eficacia de la misma se ordenaba al también invisible *más allá;* todo esto, naturalmente, dentro de un modo de ver las cosas muy «objetivo». La idea de la propia salvación y la salvación de todos los miembros de la familia fue durante siglos el motivo dominante de la devoción de la misa. La introducción de la fiesta de las ánimas o de todos los difuntos, propagada por obra sobre todo de los monjes cluniacenses, tomó base de estas ideas y les dio a su vez una enorme popularidad. El sugestivo pensamiento de la muerte hizo de la misa un medio solicitadísimo y fue a su vez motivo para fundar numerosos conventos e iglesias. El enterramiento en las mismas iglesias o en su inmediata cercanía se debió a idénticos motivos: se quería participar después de la propia muerte de los favores de la misa que allí mismo se dispensaban. A propósito de esto, en muchas partes se llegó a ásperas tensiones entre el clero secular y los monjes, por quienes el pueblo tenía preferencia para confiarles sus preocupaciones por el más allá.

b) El clero, naturalmente, no se contentó con esta valoración popular de la misa. Sobre todo en la última época de los carolingios intentó poner de relieve por medio de explicaciones alegóricas la relación existente entre la pasión de Cristo y la misa. No obstante, este procedimiento, sumamente peligroso por su artificioso simbolismo, no alcanzó la finalidad anhelada: los textos y las ceremonias de la misa no fueron (no pueden ser) del todo «comprendidos». Así no se evita ni el ritualismo ni la mixtificación. De capital importancia para la evolución futura fue el hecho de que no se llegara ni a comprender suficientemente el carácter sacramental de la eucaristía ni a descubrírselo a la comprensión general. De este modo el interés se centró en la cuestión de la *eficacia* de la misma (que encontró una solución bastante cuestionable en la doctrina de los «frutos de la misa») y de la *presencia real* de Cristo (que al ser exageradamente acentuada oscureció un tanto la indisoluble unidad de banquete sacrificial y sacramento del altar).

c) En el intento de definir con mayor precisión la presencia real se enfrentaron dos concepciones, cuyos orígenes se remontan hasta la Antigüedad cristiana. Pues ya Ambrosio y Agustín habían ensayado soluciones de distinto tipo, aunque no contradictorias entre sí. Mientras el gran obispo de Milán se fijó más en el resultado de la consagración, el obispo de Hipona prestó más atención, en el sentido de Jn 6,48ss, al

carácter dinámico-espiritual del proceso consecratorio y de la forma de presencia sacramental de Cristo.

En la simplificación medieval, esta misma cuestión provocó, hacia mediados del siglo IX, una discusión entre el monje Pascasio Radberto († hacia el 856) y Ratramno de Corbeya († 868). El primero, siguiendo la línea de san Ambrosio, llegó a identificar el Cristo eucarístico con el Cristo histórico; el segundo, en cambio, acentuó tanto el carácter espiritual y simbólico de la presencia sacramental, que hasta pareció negar la realidad de la transustanciación.

La controversia tuvo su continuación en el siglo XI entre Lanfranco de Bec y Berengario de Tours († 1088), quien negó la presencia real de Cristo en el sacramento. Pero en esta ocasión también se hizo de nuevo patente que la corriente realista no estaba del todo libre de peligrosos parcialismos. El peligro radica en su concepto de realidad, que era burdamente sensible (material), como se expresa en la fórmula de confesión propuesta a Berengario (1059) por el cardenal Humberto[47].

A raíz de esta controversia se introdujo la costumbre de elevar la hostia y el cáliz después de la consagración. Paralelamente se incrementó también la adoración del sacramento del altar; y, para la consagración y comunión, la antigua postura cristiana («de pie») fue sustituida por la genuflexión («de rodillas»).

Así, en la liturgia de la misa el rito romano fue imponiéndose cada vez más, mientras que los particularismos nacionales fueron poco a poco desapareciendo.

d) Una forma más intensa de culto eucarístico surgirá otra vez en el siglo XIII (§ 67). Esto no significa, sin embargo, que la piedad medieval (a pesar de Francisco y de Tomás de Aquino) llegara a ser verdaderamente sacramental en el propio sentido de la palabra. La baja Edad Media y luego la Reforma pondrán ante nuestros ojos este hecho con reiterada y opresiva insistencia.

6. La piedad medieval, en fin, estuvo decididamente caracterizada por la *penitencia.* El sistema penitencial se halló en íntima relación con la peregrinación y la misa. Y merece la máxima atención, puesto que fue precisamente la joven cristianidad celta y germánica la que provocó su transformación específicamente medieval. Como ya se ha dicho, fueron los iro-escoceses y a continuación los anglosajones quienes osadamente adaptaron la institución de la penitencia de la primitiva Iglesia a las necesidades del nuevo campo de las misiones. La acomodación fue inevitable porque la penitencia canónica del viejo estilo se había tornado prácticamente inaplicable debido a la excesiva acentuación de las

---

[47]«El verdadero cuerpo del Señor es tocado y fraccionado sensiblemente no sólo sacramentalmente, sino también realmente, por las manos del sacerdote y desmenuzado por los dientes de los fieles» *(atteri).*

exigencias que ella acarreaba para la vida de los cristianos. Ante todo era preciso abandonar el antiguo principio de la *poenitentia una,* esto es, de la irrepetibilidad de la penitencia una vez concedida, así como de las graves consecuencias del ingreso en el estado de penitente público. La antigua penitencia de la Iglesia se había acercado a la «meta utópica» (Poschmann) de convertir la resolución de hacer penitencia en una especie de renuncia monástica al mundo: el penitente se obligaba —fuera del tiempo propio de la penitencia— a renunciar a las relaciones matrimoniales (o al enlace matrimonial) y a no ocupar cargos públicos (oficial, juez, etc.).

La estructura canónica, así circunscrita, de la antigua penitencia, se vio resueltamente modificada por la práctica de los libros penitenciales (sobre la base de antiguas formas céltico-insulares aparecidas desde el siglo VIII en el continente). La supresión de aquella forma de penitencia con sus secuelas para toda la vida trajo consigo también la abolición del carácter público del estado de penitente; la entrada en este estado dejó de ser equivalente a la excomunión y la reconciliación final adquirió otro sentido. En lo sucesivo los cristianos, siempre que pecaban, confesaban sus faltas al sacerdote o al obispo, aceptaban la penitencia que jurídicamente se les imponía y, una vez cumplida ésta, en un acto particular de reconciliación secreta se les permitía tomar parte en la eucaristía. Si la penitencia se prolongaba durante un tiempo más largo, la reconciliación solía tener lugar antes de su total cumplimiento.

La penitencia pública y la penitencia privada siguieron existiendo juntas, pero la privada fue imponiéndose cada vez más.

Esta modificación hizo que en adelante pasase a primer plano la *confesión.* La *confessio,* anteriormente, sólo había consistido en confesar los pecados antes de ser admitido en el estado de penitente público, pero a partir del siglo VIII pasó a significar la penitencia eclesiástica en general. El proceso acabó haciendo desaparecer la distinción, firmemente mantenida al principio, entre *confessio* y *reconciliatio,* de modo que aproximadamente desde el año 1000 confesión y absolución se redujeron a un solo acto.

En cuanto a la necesidad de la penitencia, siguió vigente el principio de la Iglesia antigua de que todo «pecado mortal» debía ser confesado. En seguida, sin embargo, la Iglesia impuso a todos los cristianos la obligación de confesarse en plazos regulares (Crodegango de Metz, en su zona de influencia directa, la exigía dos veces al año, y, según noticias, en diversas partes de la Galia, ya hacia el año 900, se obligaba tres veces).

El proceso culminó en las decisiones del Concilio Lateranense IV (1215), que prescribió para toda la Iglesia la confesión anual. Una prueba de la aparición de la confesión frecuente la tenemos en los confesores de los príncipes, que vemos ya desde el siglo VIII.

El tipo de penitencia que alienta en el fondo de los libros penitenciales ha sido definido como «penitencia tarifaria». El objetivo

principal de la nueva praxis, en efecto, consistía en lograr, aplicando un determinado grado de castigo, la máxima correspondencia entre el pecado y los actos de penitencia, para lo cual se procuraba tener en cuenta hasta las mínimas circunstancias. A la vista están los peligros de semejante concepto de penitencia: el pecado quedó cosificado y perdió seriedad, y otro tanto ocurrió con los actos de penitencia, generalmente muy duros; la moralidad discurrió por los cauces de un moralismo legalista que puso en serio peligro el desarrollo de la interioridad y de la vida de gracia. Todo esto acabó provocando una desviación de conciencia, por lo cual la penitencia llegó a identificarse con la reparación y la satisfacción, cosa que habría de acarrear un notable oscurecimiento del perdón sacramental y su carácter de gratuidad.

Todos estos peligros se agudizaron porque en seguida la tarifa comenzó a proliferar desmesuradamente en su aspecto cuantitativo. No obstante cierta relativa mitigación, las tasas penitenciales para cada uno de los pecados (por ejemplo, el ayuno, la oración, la limosna, el destierro temporal o vitalicio, la prohibición de llevar armas, el castigo corporal, etc.) eran tan graves que, acumuladas, se hacían sencillamente insoportables. Entonces se creyó que esto se podía remediar sustituyendo las penitencias largas por actos de penitencia más rigurosos, pero más breves. Siguiendo sus propias leyes, sin embargo, lo cuantitativo degeneró en alambicados sistemas de redención, aterradores ya por el simple juego de las cifras.

Aún más grave fue el hecho de que con el tiempo se pasase a sustituir o, respectivamente, reducir los actos personales de penitencia por penitencias de terceros y por fundaciones de misas o por estipendios. Según el orden penitencial del rey Edgardo de Inglaterra (959-975), un magnate podía reducir su penitencia de siete años a sólo tres días si primeramente ayunaban por él doce hombres, y luego siete veces ciento veinte hombres durante tres días[48].

Así, pues, la reacción contra los libros penitenciales de la era carolingia estuvo justificada. Mas su abolición no se logró hasta Gregorio VII Desgraciadamente, sin embargo, la supresión externa no pudo eliminar los principios de fondo, que durante mucho tiempo siguieron alentando en la práctica de la confesión.

---

48 Las «redenciones» fueron muy populares, especialmente entre los anglosajones. Encontramos ejemplos en Beda († 736) y en los libros penitenciales atribuidos en el pasado exclusivamente a san Egberto de York († 766). Este último dice, por ejemplo: un día de ayuno a pan y agua se sustituye por cincuenta salmos recitados de rodillas o setenta de pie, o también por doscientas genuflexiones, un denario o tres limosnas a los pobres, o por cincuenta vergazos en invierno, cien en otoño y primavera y ciento cincuenta en verano.

7. En el primer milenio se asentaron buenas bases para una doctrina general de los sacramentos mediante afirmaciones sobre algunos sacramentos en particular: bautismo y eucaristía. Pero el propio significado de la palabra *sacramentum,* en sí misma impreciso, pues se aplicaba a todos los misterios de la fe cristiana, no pudo dar paso a una doctrina más exacta. Su delimitación como «signo eficiente de la gracia» no apareció hasta la primera Escolástica, primeramente por obra de Hugo de San Víctor († 1141) y Pedro Lombardo († hacia el 1160).

Hasta entonces se hablaba no sólo de siete, sino de muchos sacramentos (por ejemplo, la consagración de los religiosos o el lavatorio de pies). La reducción al número de siete se impuso también en el Oriente (especialmente desde Lyón [1245]), incluso entre los nestorianos y monofisitas[49].

[49] Mas para el Oriente siempre fue de extraordinaria importancia la fe en la cruz dispensadora de la vida.

Período segundo

NUEVO AUGE DE LA IGLESIA BAJO LA PROTECCION DEL IMPERIO

§ 44. *LA SITUACION POLITICA EN EL IMPERIO «TEUTON». EL NUEVO IMPERIO*

1. De la disolución del único imperio habían surgido nuevos estados particulares; el más fuerte de ellos, Alemania[1]. Por todas partes se alzaron potencias particulares. A una con la decadencia del papado, y a consecuencia de ella, pareció retornar el tiempo de las Iglesias territoriales, aisladas y enfrentadas entre sí. Nuevamente se planteó la posibilidad de realizar una unidad de cuño occidental, al parecer positivamente resuelta ya antes por Bonifacio-Pipino-Carlomagno y el papado; pero una solución positiva parecía ahora más inviable que en el siglo VIII. ¿Dónde estaba ahora el núcleo de fuerza capaz de restablecer la unidad de la Iglesia y de Occidente? En el reino independiente que, al disolverse el Imperio franco universal (en los desórdenes del *saeculum obscurum),* se había formado de la parte franco-oriental del imperio[2] (y ahora se sentía heredero del *Imperium Romanum).* Se trata, pues, de la futura Alemania. A ella, primero en cuanto fuerza en proceso de robustecimiento (con Enrique I y Otón I) y luego en cuanto poder dominador «del mundo» y protector de los intereses comunes en el ámbito de la Iglesia y de la cultura (Heimpel), le correspondía también la corona imperial.

En el año 924, con la muerte del emperador Berengario, se extinguió la sucesión imperial y la idea del imperio pareció ya agotada en el Occidente. Pero Otón I, en Aquisgrán, se había sentado en el trono del emperador Carlomagno y tras su victoria sobre los húngaros en Lechfeld (955) fue aclamado emperador[3]. En el 955 fue coronado[4] por el papa; el imperio se había renovado. Un hecho significativo: a pesar del inaudito

---

[1] En la historia política, el tiempo que va desde el año 936 al 1056 se considera como el primer período de la alta Edad Media. Tomando como medida la cristianización del Occidente, éste es el último período que precede a la conformación definitiva de la Europa central en aquella forma que en conceptos históricos merece el nombre de Occidente cristiano.

[2] ¡No en el sentido de nación! La adición *nationis germanicae* procede de la segunda mitad del siglo XV.

[3] Los contemporáneos lo celebraron como «cabeza del mundo».

[4] Todavía no se llamaba, por lo menos no lógicamente, *imperator Romanorurn;* esta denominación fue añadida al título de emperador sólo a partir de Otón II en su querella con Bizancio.

debilitamiento del papado, se había impuesto la tradición de que sólo el papa podía conceder la dignidad imperial. En cuanto a la idea imperial de Otón I cobra especial importancia la naturalidad con que se dirigió al papa.

Pero el imperio no sólo se había renovado; ahora estaba unido al reino alemán, que era una potencia particular: de ahí surgió un grave problema que proyectaría muchas sombras sobre la historia de los siglos venideros (hasta comienzos del siglo XIX).

«Alemania» fue, en los siglos X y XI, la que rigió el Occidente y la Iglesia. Este período «alemán» será reemplazado por otro «francés» a partir del siglo XII (Cluny, Bernardo, Alejandro III[5]).

2. Naturalmente, este imperio ya no estaba respaldado por el imperio político universal de Carlomagno. En el aspecto externo, de su ámbito se había separado toda la parte occidental. Y tanto para él como para toda la Europa occidental el imperio medieval, mientras no intentó valerse de su fuerza, ya no fue en lo sucesivo más que una idea (por cierto una idea de considerable importancia histórica). Pero ni en la misma Alemania siquiera pudieron los sucesores de Otón I implantar la plena realidad del imperio que él parecía haber establecido (Ranke). Poder efectivo lo poseyó el emperador alemán en Alemania (sobre todo en sus territorios heredados); pero fuera de ella sólo sobre la Italia imperial y (desde Conrado II) sobre Borgoña.

Mas en el orden de las ideas las cosas son muy diferentes. Pues precisamente los emperadores alemanes que siguieron, los Otones, los Salios y los Staufen, explícitamente hicieron suyo el universalismo político de la antigua idea de imperio, que siempre había permanecido viva en el Imperio de Oriente. Esta tendencia (hacer que los límites del imperio coincidan con los del «mundo») se ve muy clara en Otón III o Federico Barbarroja, el cual, de acuerdo con su idea imperial, solía designar el Imperio de Oriente como simple «reino de Grecia» y a los demás reyes como *reguli* (reyezuelos).

La relación entre el emperador y el papa se entendió en lo fundamental como hasta entonces: fusión de imperio e Iglesia bajo la protección y (especialmente) la dirección del emperador. El hecho de que, en contra de esto, la concepción de los papas (Nicolás I: «todo el mundo es la Iglesia») atribuyese la dirección al papado, pone nuevamente de manifiesto aquella trágica tensión de la que ya hemos hablado, que a veces quedó (o pareció quedar) encubierta, pero nunca fue solucionada; tanto menos cuanto que, como se ha dicho, el poder real del emperador dejó bien pronto de tener relación con las pretensiones de universalidad y desatendió la ya avanzada diferenciación política y eclesiástica.

---

[5] Lo decisivo en este papa no es su origen italiano, sino la dirección que imprimió a su política eclesiástica.

3. Dentro del mismo imperio, el poder del emperador no fue el mismo que el de Carlomagno. Carlomagno jamás tuvo junto a sí un poder político parejo al suyo. Dispuso de «funcionarios» que actuaban en *su* nombre y según *sus* instrucciones. Pero tras el debilitamiento del poder imperial, en el curso de la feudalización, aquellos funcionarios «ministeriales» se convirtieron en nobles que heredaban sus cargos y feudos en línea de familia.

O sea: frente al supremo poder central había, en *confusas relaciones de subordinación,* un sinnúmero de fuerzas, sin cuyo apoyo el rey no era más que *unus inter pares.* Estas circunstancias determinaron grandemente (para bien o para mal) la vida política y político-eclesiástica, y con ello también la vida religiosa, del sucesivo Medievo alemán y, en parte, extraalemán. Hay que tenerlas muy presentes, porque son imprescindibles para comprender la evolución futura[6].

4. Estas fuerzas disgregantes estuvieron en manos tanto de príncipes seculares como de príncipes religiosos (obispos). Para reducir la peligrosa rivalidad de los nobles levantiscos, Otón I fortaleció el poder de los obispos concediéndoles feudos y transfiriéndoles cada vez mayores derechos públicos y mayores bienes. Dado que los bienes episcopales a la muerte del titular volvían siempre al imperio y el nombramiento de los obispos como príncipes del imperio correspondía al rey, el robustecimiento de su poder significó a su vez el robustecimiento del poder del reino, en el sentido de poder *imperial,* no familiar.

Naturalmente, la investidura significó también un fortalecimiento político-económico de la jerarquía alemana. Y debido a que reunía en una sola mano, la mano del obispo, el báculo del pastor religioso y la espada del príncipe secular, tuvo vía libre para la cristianización en todos sentidos. Pero precisamente en esto residió también el peligro: la idea espiritual del ministerio eclesiástico y de la misma Iglesia quedó oscurecida; la Iglesia se vio efectivamente envuelta en negocios temporales, pasó a ser dependiente del Estado y perdió su libertad; la secularización de sus dirigentes, los obispos, fue grande, llegando hasta la simonía para entrar en el ministerio espiritual, y, con todo ello, la vida perdió su carácter eclesial y canónico. La Iglesia tendría en seguida que batallar denodadamente para conseguir su necesaria independencia y espiritualidad. Y así es como llegaría a debilitar especialmente a Alemania (porque sus lazos en ninguna otra parte fueron tan estrechos como aquí). Nuevamente hemos de hacer aquí una

---

[6] Al reaparecer la centralización del poder político aparecerán nuevamente *funcionarios,* en un proceso que corre en sentido contrario. Esta centralización aparecerá primeramente en Francia. Allí había todavía reminiscencias romanas, y (en Flandes) es donde más avanzado estaba el desarrollo económico (desde el medio agrario hasta el del comercio y del dinero). El funcionario moderno no participará en el poder del Estado —como los administradores feudales—, sino que recibirá su paga (Heimpel).

constatación fundamental, a la que siempre nos obliga la problemática específica de la Edad Media: todas aquellas anomalías fueron en su mayoría consecuencias necesarias de la mezcla de ambas esferas, mezcla hecha sin la suficiente separación y sin la suficiente coordinación de ambas partes para un *servicio* recíproco efectivo. (El hecho de que esta mezcla indiscriminada se mantuviera todavía en la alta Edad Media, aunque bajo otras formas de soberanía, fue un grave obstáculo para la posterior lucha por la «libertad»).

Los intentos *intraeclesiales* de apertura a un nuevo futuro no carecieron de fuerza religiosa en sentido estricto (cf. el partido reformista de Ludovico Pío en adelante), pero evolucionaron principalmente hacia una nueva conciencia eclesial no inmediatamente religiosa y hallaron su correspondiente expresión más que nada en el campo de la organización eclesiástica. No obstante, de esta Iglesia imperial así constituida surgiría luego la reforma (gregoriana) con la pujanza típica de un proceso vital.

§ 45. OTON I, ENRIQUE III. LOS PAPAS ALEMANES HASTA LEON IX

1. El rey Conrado I (911-918) ya había colaborado con los obispos en contra de los ducados de estirpe (Sajonia, Baviera, Suabia, Turingia). Esta colaboración desapareció con Enrique I, y pareció retornar el viejo y devaluado sistema de las Iglesias territoriales ligadas al poder temporal. A todo esto, él, que había rechazado la usual consagración como rey por el arzobispo de Maguncia, tras la victoria contra sus adversarios los duques de Baviera y de Suabia, fue orientándose más y más hacia la línea carolingia.

a) El retorno definitivo a las ideas de Carlomagno tuvo lugar con Otón I. La renovación del imperio implica renovar también su carácter y pretensiones religioso-eclesiásticas. Y ello se manifestó de diversos modos: el emperador no solamente llevó una corona, sino una mitra de tela[7], que en el Antiguo Testamento había sido el signo del ministerio espiritual de los levitas. En las oraciones de la consagración al rey se le designaba como *typus Christi,* que, por tanto, también participa del sacerdocio (Percy E. Schramm). Otón I volvió a establecer aquella fórmula contra la que se había rebelado Nicolás I frente a Miguel III: «rey y sacerdote»[8]. Designó a

[7] Por lo menos desde Enrique II. Las ceremonias y las oraciones eran diferentes en la coronación del rey y del emperador. Antes de la coronación el papa convertía al elegido en clérigo. La entrega de los ornamentos religiosos (túnica, dalmática, pluvial y mitra) se distinguía perfectamente de la de los ornamentos sacerdotales (estola, casulla, palio). Las interpretaciones de las ceremonias de la coronación conferidas por el papa y por el emperador son sumamente contradictorias. Esta diferencia es un dato muy interesante que documenta la rivalidad de las concepciones conservada en el lenguaje de los símbolos.

[8] Con eso quedan reunificados los dos elementos del sacerdocio real: los sucesores de Constantino se llamaron «nuevo Melquisedec»; también Clodoveo se hizo llamar así.

los obispos. Les confirió también el ministerio espiritual con la entrega del báculo episcopal. Aumentó sus derechos políticos (justicia, aduanas, mercado, monedas); los elevó a señores territoriales. Los bienes de la Iglesia y de los monasterios debieron servir al Estado.

b) La relación con el papado hubo de sufrir duros contragolpes, hasta el punto de que Otón casi llegó a disponer del papado como del episcopado alemán. El resultado de la elección papal, de suyo libre, quedó de hecho completamente subordinado a la aprobación del emperador, que también reclamó para sí, y con éxito, la suprema jurisdicción y el derecho de controlar el ejercicio del ministerio eclesiástico. De base jurídica sirvió el llamado *Privilegium Ottonianum* del año 962 (confirmación y ampliación de las donaciones de Pipino y de Carlos): ¡Salvación y condenación! ¡Materia de inevitables conflictos! Lo que al principio contribuyó a la inmediata salvación del papado, a la larga, especialmente después de que mejorara la situación de la Iglesia, hubo de obstaculizar el desarrollo independiente del ministerio papal y comprometer desde dentro la alianza de ambos poderes universales.

c) Tras la definitiva eliminación de Juan XII (que primero fue depuesto por perjurio, asesinato, sacrilegio y lascivia y luego retornó, pero sin desistir de su vida depravada, § 41), Otón consiguió colocar en la sede de san Pedro un papa de *su* elección, el hasta entonces seglar León VIII (963-965). Fue un hecho decisivo. Reinando ahora un papa religioso, se estableció una íntima armonía entre los dos supremos poderes; la preponderancia del imperio estaba fundamentalmente asegurada para el bien de la Iglesia.

d) Sobre este aspecto exterior de los acontecimientos, relativamente claro, no se debe olvidar el profundo problema interno, que más tarde habría de ser decisivo: la radical diferencia de una y otra concepción fundamental. El papa veía en el emperador llamado en su auxilio un simple protector, no un *señor* protector. El emperador, en cambio, se tenía por soberano del Estado de la Iglesia y de su príncipe, el papa. La rebelión del papa contra Otón estuvo así justificada desde el punto de vista pontificio, pero para el emperador fue una traición. Esto sobre todo fue lo que dio pie para que al papa se le hiciera un proceso por inmoralidad (vulneración del principio teórico intangible: *Papa a nemine iudicatur).* Desde el punto de vista puramente jurídico, indudablemente, Otón se excedió en sus atribuciones, pero la medida adoptada fue prácticamente inevitable. De forma análoga debe enjuiciarse la providencial exaltación de León VIII, aunque estaba clara su contradicción con los cánones vigentes.

La política imperial de los emperadores alemanes en Italia, iniciada con Otón I, es la que en última instancia salvó al papado. Naturalmente, toda esta política y las consiguientes expediciones a Italia y a Roma de los reyes y emperadores alemanes no obedecieron sólo a impulsos religiosos y

eclesiásticos, sino preferentemente a intereses políticos relacionados en mayor o menor medida con ellos. Los motivos políticos, en todo caso, siempre guardaron íntima relación con el ideal de servir a la fe cristiana y su difusión.

Todo el proceso duró, en un equilibrio las más de las veces muy relativo, hasta la muerte de Enrique III en el año 1056, o sea, un siglo escaso.

En el proceso, naturalmente, también se advierte una mezcolanza de lo terreno y lo eclesiástico, y no es de escasa importancia el hecho de que tal cosa tuviese ya entonces sus impugnadores[9], sin que por el momento se pudiera cambiar apenas nada, ni en los hechos ni en sus tendencias.

2. Tras la muerte de León VIII los romanos tuvieron en cuenta la efectiva distribución de fuerzas, pidiendo el nombramiento de un sucesor. Otón intervino en la elección de Juan XIII mediante sus legados. Pero he aquí una nota característica de los contrastes de la ciudad de Roma de entonces: el nuevo papa, aunque estaba estrechamente ligado a los Crescencios (acaso fue él mismo hijo de Teodora la Joven), fue combatido por el partido nacional romano, como esclavo de una potencia imperial extranjera. Otón tuvo que intervenir para someter a los rebeldes.

a) En general es preciso no olvidar que las acciones de socorro de los Otones e incluso de Enrique II siempre se vieron frustradas por infidelidades sin cuento de los partidos de la nobleza romana y de los papas depuestos. La más indigna simbiosis de una política autoritaria, mezquina y sin consideración con toda suerte de bajezas morales hizo que el *saeculum obscurum* del papado durase hasta la década de los cuarenta del siglo XI, prácticamente hasta Sutri (1046). Habría que reunir todos los actos de violencia, infidelidades, inmoralidades y crueldades para poder hacerse una idea de lo espantoso de la situación.

Sobre este telón de fondo se ve claramente la necesidad de que el emperador interviniese como protector autónomo en los derechos de la Iglesia. De otro modo no hubiera podido ser restablecido el orden eclesiástico.

b) En Alemania, bajo el nuevo emperador, creció la vida interior de la Iglesia. Entre los obispos que él llamó a regir importantes obispados como príncipes imperiales figuraron algunos verdaderamente competentes, tanto en lo eclesiástico como en lo civil (Bruno, hermano del emperador, fue arzobispo de Colonia y Gran Duque de Lorena; Ulrico de Augsburgo fue confirmado como obispo por el rey Enrique en el año 923). También volvió a florecer la vida espiritual. Entonces tuvo Alemania su primera poetisa: Rosvita, que escribió en latín (nacida hacia el año 935; †

[9] Un historiador comoThietmar de Merseburgo, por lo demás admirador incondicional de Otón I, manifiesta sus dudas, por ejemplo, sobre la deposición de Juan XII por obra de Otón.

después del año 1000), en la abadía femenina de Gandersheim (un monasterio sin votos). Sus poesías (comedias, leyendas, historias) son de un contenido espiritual tan elevado que se ha llegado a afirmar que no pudieron ser escritas ni tan temprano ni por una mujer, pues están dirigidas a una fundación de la más alta nobleza (Schulte). Con ello concuerda el hecho de que esta poesía se pusiera con toda naturalidad al servicio de la idea del imperio.

Sobre la fundación del arzobispado de Magdeburgo, fundación favorita de Otón I, y su importancia, véase § 42,4. Los planes de cristianización de las tierras eslavas conectados con esta fundación, sin embargo, fueron en su mayor parte llevados a cabo por el obispado semipolaco de Poznam (Posen), fundado en el año 968, en lo cual ya intervino la política eclesiástica de la curia.

c) Las tensiones con el Imperio bizantino siguieron influyendo en el juego de las fuerzas políticas. Con la coronación imperial de Otón y su intervención en el sur de Italia, las confrontaciones se tornaron más violentas (complicaciones bélicas: 967-968). Bajo el reinado del nuevo emperador de Oriente Juan Zimisces pudieron por fin realizarse unos planes matrimoniales largo tiempo pensados: la boda de la princesa Teófana con el que luego sería Otón II selló la paz. El mismo papa asistió a los desposorios (972) y coronó a Teófana.

d) Tras la muerte de Otón I (en el año 973, a sus sesenta y un años de edad aproximadamente), en el reinado de Benedicto VI (973-974) hubo otra vez en Roma graves disturbios, causados por la familia de los Crescencios. El papa fue depuesto, encarcelado y estrangulado por su sucesor, Bonifacio VII, jefe del partido griego en Roma; pero a las pocas semanas éste tuvo que ceder a las presiones de un ejército del rey y se llevó consigo (igual que Juan XII) el tesoro de san Pedro, esta vez a Constantinopla.

El nuevo papa, Benedicto VII (974-983), elegido con la ayuda y protección de aquel mismo ejército real, simpatizaba con los círculos reformistas de Cluny y con su abad Mayolo. Condenando la simonía y los privilegios de los conventos alemanes, favoreció la reforma interior de la Iglesia.

La prematura muerte de Otón II (973-983) tuvo fatales consecuencias para la situación romana. Bonifacio VII regresó a Roma y el nuevo papa, Juan XIV (983-984), antiguo gran canciller de Otón en Italia, privado de la ayuda imperial, cayó en manos de su adversario. Bonifacio lo encerró en el castillo de Santángelo y allí lo dejó morir de hambre. El mismo murió en un tumulto popular.

3. Siendo aún menor de edad Otón III (983-1002), el poder imperial sufrió un transitorio debilitamiento, y entonces, cuando un Crescendo llegó a ser *patricius romanorum* (Johannes Crescencius Nomentus), pareció que

iba a volver el desorden del *saeculum obscurum.* Este Crescencio nombró papa a un romano con el nombre de Juan XV. (En su pontificado tuvo lugar la lucha por la sede arzobispal de Reims y la donación de Polonia a san Pedro por obra del duque Miezsko [990]. tan importante para la misión de Oriente).

Pero entonces intervino Otón III; más aún, dispuso a su beneplácito de la sede pontificia. Renovó la fórmula de Carlomagno de la *renovatio Imperii romanorum.* El mismo era también *servus Jesu Christi,* esto es, lo mismo que Pablo: un sucesor de los apóstoles, y también un *servus apostolorum,* esto es, de los apóstoles Pedro y Pablo, de los señores de Roma; lo que equivalía a ser, como feudatario de Pedro, el señor de Roma (Percy E. Schramm).

Otón III nombró el primer papa alemán (Bruno de Karnten, que tomó el nombre de Gregorio V y sólo gobernó desde el 996 al 999). Importante para el progresivo mejoramiento interno de la Iglesia fue que este papa alemán pudo, gracias a sus relaciones con el emperador, fomentar eficazmente la reforma. Fue desterrado por el mismo Crescencio, a quien Otón III había guardado consideración a ruegos del propio papa, y fue nombrado antipapa un griego (Juan XVI). Pero Otón hizo que su papa volviera a Roma, el Crescencio fue decapitado, el antipapa mutilado y encerrado en prisión.

A Gregorio V le siguió el maestro de Otón, el primer papa francés, el arzobispo Gerberto de Rávena (de origen aquitano), un hombre muy docto[10], con el nombre de Silvestre II (999-1003). Una sublevación popular hizo salir de Roma al emperador y a su papa francés.

La idea del imperio fue interpretada de muy diversas formas por cada uno de los emperadores. Sobre Otón III influyeron tanto Gerberto, con sus fantásticos planes de una soberanía universal del papa y del emperador, como los eremitas del sur de Italia[11]. La idea *romana* del imperio supuso para él un gravamen[12]. Pues en cierto modo pareció olvidar que el poder universal ha de estar sólidamente basado en una política real y verdadera. Al parecer, la dignidad de un *único* emperador romano le sedujo aún más que a Otón I, que por eso había unido a su hijo con Teófana: Otón III copió hasta el menor detalle al *Basileus* romano-oriental; no vaciló en debilitar su poder de rey alemán en favor de un soñado Imperio romano universal. Su

---

[10] *Opera mathematica,* Cartas a Otón III, etc. Sus conocimientos de las ciencias naturales eran tan extraordinarios para aquel tiempo que por ellos fue considerado como un mago.

[11] La época está llena de temores fantásticos. Basándose en indicaciones del Apocalipsis, muchos esperaron el fin del mundo para el año 1000, el cual debía ir precedido de un nuevo imperio universal La profecía de Daniel (Dn 7,14) influyó en Otón III.

[12] Véase el significado varias veces mencionado de la «idea de Roma».

política polaca y húngara lo demuestran a las claras. Erigió en Gnesen una sede metropolitana polaca, completando así la separación de Magdeburgo, lo que implicó a su vez la separación del reino alemán. Aquí está precisamente la muestra de que el problema del universalismo imperial era insoluble: el renunciar a los intereses particulares alemanes y el no unir las fuerzas particulares en el todo universal sobre la base de su equiparación trajo como consecuencia práctica no el robustecimiento, sino la debilidad del imperio.

En Hungría fue el papa Silvestre II quien, de acuerdo con Otón III, fundó la sede metropolitana de Gran y envió la corona real al duque, bautizado con el nombre de Esteban.

Pero tuvo que transcurrir medio siglo hasta que el proceder del papa fuera interpretado en el sentido de la teoría papal. Al principio pareció que ni el papa ni el emperador se daban cuenta de la contradicción latente. Todavía predominaba la idea imperial, cuya formulación teórica decisiva se había elaborado precisamente bajo Otón III. En Gnesen actuó el emperador no sólo como *Imperator romanorum,* sino al mismo tiempo como *Servus Jesu Christi.* Este doble título de un único soberano expresa claramente la identificación del «Imperium *romanum*» y «*christianum*». En un memorable documento del año 1001, en su calidad de *Servus apostolorum* y emperador romano, regaló al papa ocho condados de la Pentápolis, pero al mismo tiempo recriminó a los predecesores del papa porque habían dilapidado los bienes de la Iglesia para satisfacerse con los bienes del Imperio. Rechazó las anteriores bases jurídicas del derecho de posesión del Estado de la Iglesia, especialmente la «donación de Constantino», que fue abolida como documento manipulado. Otón dio a entender claramente con ello que como emperador era superior al papa, pero por amor a san Pedro había «elegido», «destinado» y «hecho» papa a su antiguo maestro.

El imperio de Otón representó el primero y el único intento de expresar en concreto la armonía de los dos supremos poderes tal como se requería en la concepción del mundo de la primera Edad Media (Holtzmann). Pero también tal tentativa puso de manifiesto como ninguna otra cosa los peligros de una armonía artificial: la *eclesialización* del imperio, esto es, la fundamentación espiritual del poder político universal, no fue suficiente para crear y sostener una base de poder real. El papa y el emperador, en contra de sus grandiosos planes, tuvieron que ceder ante una sublevación de los poderes locales romanos. Sólo el sobrio Enrique II restableció el orden por la fuerza de las armas alemanas.

A la edad de veintidós años, en el 1002, murió Otón III, y a continuación, en el 1003, murió su papa.

4. Dado que los nuevos emperadores alemanes Enrique II y Conrado II, a diferencia de Otón III, se ocuparon más de asegurar su poder real que de poner en orden la situación romana, el papado cayó nuevamente bajo el

dominio de los Crescencios y luego de los Tusculanos; éstos elevaron al solio pontificio nada menos que en tres ocasiones a un seglar de su familia[13]. Finalmente entronizaron a un joven Tusculano de dieciocho años como Benedicto IX (1032-45; 1047-48). Una sublevación de los Crescencios le obligó a ceder el puesto durante unas semanas a Silvestre III (1045-46), designado por los Crescencios. Pero, luego, Benedicto IX regresó. Mas no pudiendo mantenerse a causa de los disturbios y queriendo también casarse, renunció a su dignidad por mil libras de plata. El dinero lo pagó un judío bautizado de la casa Pierleoni, posiblemente emparentado con el nuevo papa que le sucedió, hombre de moral muy severa, el arcipreste romano Gregorio VI (1045-1046). Para aclarar el oscuro concepto de simonía, del que tanto nos hemos de ocupar, es muy significativo que precisamente este nuevo papa perteneciera a los círculos reformistas. Así, pues, entonces vivían tres papas: Benedicto IX, Silvestre III y Gregorio VI. Era ya la época de Enrique III.

a) Al contrario de lo que sucedía en Roma, la vida eclesiástica floreció abundantemente en los monasterios y en importantes diócesis de Alemania bajo Enrique II (1002-1024; Wiligio de Maguncia [† 1011]; Bernardo de Hildesheim, el artista [† 1022]; Burgando de Worms [† 1025]; Meinwerk de Paderborn [† 1036]). La fundación favorita del emperador, casado con la luxemburguesa Cunegunda, fue el obispado y la catedral de Bamberg. Benedicto VIII en persona cruzó los Alpes para consagrar la nueva iglesia de San Esteban y para recibir de manos del emperador el nuevo obispado en calidad de feudo (!), naturalmente también para recibir la confirmación expresa de los antiguos privilegios otónicos y para mover al emperador a intervenir en el sur de Italia, desde donde los bizantinos amenazaban el Estado de la Iglesia.

El hecho de ser una persona piadosa no impidió a Enrique II, naturalmente, sentirse señor de la Iglesia alemana y, en consecuencia, proveer las diócesis (con hombres generalmente eminentes en lo moral y en lo eclesiástico) y disponer de los bienes de la Iglesia. La vinculación que desde Otón II existía con Cluny se hizo mucho más estrecha con él, que era un enamorado del monacato. Y esto se hizo sentir en el interior de Alemania en las profundas reformas que experimentaron muchos conventos.

b) Pero esta nueva piedad, más espiritualizada (nueva interpretación de viejos cánones e influencia de las ideas pseudo-isidorianas sobre la pureza religiosa y la libertad de la Iglesia), tenía que volverse a la postre contra el poder espiritual de la monarquía. Así surgió con mayor claridad y con mayor fuerza que en el siglo IX la exigencia de una reforma general de

---

[13] Sobre Benedicto VIII (1012-1024) y su actividad reformadora junto con Enrique hablaremos más adelante.

la Iglesia. Pero tal exigencia no tuvo en absoluto un sentido polémico contra el imperio. Al contrario, el emperador fue el primero que propugnó resueltamente una reforma de la Iglesia. A una con el papa Benedicto VIII, a quien movió a la reforma, reunió en el año 1022 un sínodo en Pavía, que se ocupó preferentemente de la reforma del clero secular. Por las lamentaciones del papa en su discurso se puede deducir que casi todo el clero de Italia en aquel tiempo estaba casado. Enrique elevó a leyes imperiales las disposiciones eclesiásticas que prohibían el matrimonio de los sacerdotes (especialmente tajante fue la disposición de que los hijos de los matrimonios de los sacerdotes fuesen declarados no libres) y preparó así la observancia del celibato.

Los planes reformistas de Enrique se extendieron también a Francia, en donde trató de ganar para su gran obra al rey Roberto II (996-1031) por mediación del abad Ricardo de St. Vanne. 5. La reforma adquirió un acentuado matiz polémico y contrario al *regnum* por obra de Conrado II (1024-39). Tal vez desde el punto de vista de los círculos reformistas de aquel tiempo no se le pueda tachar de antieclesiástico o poco piadoso. Su postura debe entenderse más bien como realismo político. El reconoció sin ambages que el emperador sólo tiene la fuerza que le proporciona su calidad de rey[14]. Pero también explotó simoníacamente a la Iglesia y aflojó los lazos que unían al imperio con los obispos (favoreció a las ciudades y a la baja nobleza e hizo hereditarios sus feudos, motivos ambos de gran importancia en la trama histórica); he aquí un punto de arranque del desarrollo autónomo del Estado, contrario a la mezcolanza cada vez más peligrosa de ambas esferas.

En este tiempo, en un sínodo de Aquitania (1027) se proclamó por vez primera la *tregua de Dios* (la paz de Dios; prohibición de guerras en determinados días y tiempos). Esto fue un gran bien para Francia, porque a causa de la mayor debilidad del poder real estaba mucho más azotada que Alemania por luchas interminables.

Pero la idea fue mucho más allá de la simple mitigación del estado de guerra: brindó a los caballeros un ideal religioso.

El movimiento pacifista fue, además, expresión del creciente poder de los obispos. Estos contribuyeron al mantenimiento del orden, y así pudo llegarse a un compromiso entre la radical prohibición canónica de los desafíos y el derecho de armas propio del estado de nobleza. Posteriormente, Enrique IV intentó en Alemania completar el movimiento pacifista de la alta nobleza, de derecho particular en sus orígenes, y elevarlo, sobre la base del derecho imperial, a paz nacional.

---

[14] Tras la muerte del rey Rodolfo (993-1032) también la Burgundia pasó a Alemania (1034), de modo que Conrado reunió las tres coronas (la de Alemania, Italia y Burgundia), que en buen realismo político debían sostener el «Imperio romano», en una unidad.

6. El verdadero y casi decisivo cambio para el bien de Roma, la definitiva liberación del papado de su triste dependencia de dudosos partidos políticos que entronizaban a papas indignos llegó por fin con Enrique III (1039-56), rey verdaderamente devoto de la Iglesia y el más poderoso de todos los anteriores reyes alemanes. Por mediación de su mujer, una princesa francesa (de Aquitania), experimentó un poderoso influjo del espíritu cluniacense. En su viaje a Roma (1046), su actuación fue decisiva. Los tres papas fueron depuestos por los sínodos de Sutri y de Roma. El obispo Suidgero de Bamberg fue elegido papa (Clemente II: 1046-47). El papa depuesto (¡por simonía!), Gregorio VI, fue acompañado al destierro en Colonia por Hildebrando, el futuro Gregorio VII: el juzgado por el rey fue acompañado por el que será juez del futuro rey Enrique IV.

La elevación de Suidgero a la sede pontificia fue un éxito de Cluny; su abad Odilio lo había propuesto. Pero también aquí es preciso no olvidar el problema de fondo, típico de la Edad Media (y de casi imposible solución): Enrique siguió el programa de la reforma de la Iglesia, precisamente chocando con él. Muy diferente fue también, en consecuencia, la reacción de los protagonistas espirituales de la reforma. El gran Pedro Damiano, que con tanto entusiasmo había saludado la exaltación del depuesto Gregorio VI, alabó las medidas tomadas por Enrique como un acto salvador; otros, sin embargo, opinaron que la deposición de aquellos papas indignos no debió ser ejecutada por el poder civil.

a) Enrique III se hizo aclamar nuevamente por el pueblo romano con el título (tan equívoco y susceptible de varias interpretaciones) de «Patricio de los Romanos», o sea, reclamó nuevamente el derecho de ejercer una influencia decisiva en la elección del papa *(principatus electionis),* tal como lo habían ejercido antes los Crescencios y los Tusculanos, invocando su título de patricios. Nombró uno tras otro tres nuevos papas alemanes: Dámaso II; luego, el ilustre, piadoso (y a un tiempo buen guerrero) san León IX (1048-54), y, por último, Víctor II (1054-1057), estos últimos elegidos en Alemania en dietas imperiales. En pocos años León, viajando incansablemente, celebrando sínodos, consagrando monasterios e iglesias, reforzó el poder universal del papado y aseguró las bases de una verdadera reforma universal. Al mismo tiempo reunió en Roma toda una serie de importantes fuerzas reformistas. Hildebrando, el futuro Gregorio VII, no figuraba inicialmente en el plan. Tras la muerte de Gregorio VI, en efecto, se había retirado al monasterio de Cluny, del que sólo saldría, y no de muy buena gana, para seguir al nuevo papa electo como buen conocedor de la situación de la ciudad de Roma y como representante del grupo reformista romano. León se buscó otros colaboradores en los círculos reformistas de Lorena y de Borgoña: el archidiácono Federico de Lieja, al que León confió el cargo de bibliotecario; dos monjes de Toul, su anterior diócesis:

Hugo Cándido de Remiremont y el poderoso cluniacense Humberto de Moyenmoutier, que como cardenales habían de influir decisivamente en la historia de las décadas siguientes. A éstos se agregaron aún Halinardo de Lyón, Pedro Damiano y Hugo de Cluny, con quien León mantuvo estrechas relaciones.

b) Tan grandiosa obra fue posible gracias al estricto espíritu de fe de Enrique III, quien, en la práctica, permitió que la suprema autoridad canónico-religiosa del papado actuara con entera libertad. Así se consiguió (por un corto espacio de tiempo) lo inverosímil: la auténtica unidad de los dos poderes universales. Y se consiguió porque las grandes figuras de los papas de este tiempo se adaptaron ostensiblemente, y sin contradicciones, a la concepción de Enrique, esto es, ejercieron algo así como la función de una especie de obispo imperial universal en estrecha conexión con el emperador, el señor del imperio con Roma como centro (¡mas no como residencia!), para bien de la reforma eclesiástica. Fue una pacífica conjunción e implicación de tareas y de ideas que pocos decenios después se entendería como irreconciliable con la libertad de la Iglesia y tras la muerte de Enrique III conduciría a la ruptura.

Precisamente en este sentido actuaron ciertas ideas de reforma religiosa de la colección pseudo-isidoriana y acabaron imponiéndose: había que eliminar especialmente dos abusos, la simonía y el casamiento de los sacerdotes. La gran obra religioso-intelectual llevada a cabo por León IX significó el verdadero comienzo del gran movimiento de reforma eclesiástica y política que luego, marcando una nueva época, se impondría radicalmente con Hildebrando-Gregorio.

7. En el pontificado de León IX se dio un acontecimiento impresionante y trágico, que conmovió a todo el mundo y cuyas desastrosas consecuencias aún no han podido ser superadas: el cisma del 1054 entre Roma y Constantinopla. Expresión él mismo de un avanzado extrañamiento, el cisma creó una situación que aceleró extraordinariamente el proceso de separación. Un reciente historiador de la Iglesia (Dom Wilmart) ha podido expresarlo así: un cristiano de los siglos IV o V no se hubiera sentido tan perdido en las formas de piedad del siglo XI como el creyente del siglo XI en las de comienzos del siglo XII. El extrañamiento entre el Oriente y el Occidente europeo se impuso en todos los campos de la vida eclesiástica, espiritual y política.

Si las pequeñas escisiones, que ya en el primer milenio de historia de la Iglesia habían separado el Oriente del Occidente durante bastantes años (en total, sumados todos, 217), acumularon una excesiva desconfianza mutua, ahora la tensión se convirtió en una extrañeza radical.

a) Las secuelas de los desórdenes de Focio casi cerraron toda posibilidad de un verdadero acercamiento entre las Iglesias oriental y occidental. Por ambas partes la oposición tuvo condicionamientos

eclesiásticos *y* políticos. Pero los motivos políticos fueron muchísimo más fuertes en Oriente, y se agudizaron aún más con la irrupción de los Otones en la antigua zona griega del sur de Italia. En el fondo, sin embargo, fue la total diversidad de cultura (y de soportes en que ésta se apoya: pueblo e idioma) lo que hizo que en una y otra parte se desarrollara un tipo muy diferente de vida eclesiástica (particularmente en la liturgia y en la teología). Bien podemos decir, pues, que el motivo más importante fue la diversidad de la conciencia general tanto eclesiástica como política. Para Bizancio, el Occidente nunca dejó de ser el usurpador del título imperial.

Estas tensiones cobraron especial virulencia por las divergencias cada vez más acusadas en la concepción de Iglesia y de tradición apostólica, concepción que el Oriente afirmaba poseer en exclusiva y con toda su pureza.

Los desórdenes de Focio ya habían dado a entender que el Oriente, en actitud extremadamente conservadora, quería persistir en el gobierno colegiado de toda la Iglesia mediante los cinco patriarcas de la Iglesia antigua y los concilios. El Occidente, entre tanto, fue desarrollando los gérmenes primaciales contenidos en estos principios hasta llegar a un gobierno «monárquico» en el sentido de un poder pontificio universal. Dentro de todo esto el primado pontificio —preocupación dogmática fundamental e irrenunciable— asumió una fisonomía histórica en la que no deben pasarse por alto los elementos extraños, copiados de la idea del emperador y de la soberanía imperial.

En este sentido (en el cual andan entremezclados elementos estatales, políticos, culturales y eclesiásticos), una de las principales causas de la escisión residió en el rechazo por parte del Oriente de la idea del primado romano, cada vez más acusada. Su interpretación por el altivo Humberto no fue ciertamente la más adecuada para eliminar los reparos griegos.

b) Justamente al comenzar el segundo milenio, o sea, cien años después de la muerte de Focio, las relaciones se exacerbaron aún más por obra de dos patriarcas de Constantinopla, que borraron el nombre del papa de los dípticos[15]. Se trató de una reacción (bajo el patriarca Sergio [999-1019]) por la deposición del antipapa griego Juan Filagatos, quien debía suplantar al primer papa alemán, Gregorio V.

El personaje decisivo, que sin consideración de ningún tipo provocó la explosión, fue el apasionado patriarca Miguel Cerulario (1043-58). Desconfiando de los romanos, no colaboró en el singular proyecto de vencer a los normandos, ávidos de botín, mediante una defensa común grecorromana en el sur de Italia. En el año 1053 hizo cerrar las iglesias de los latinos en Constantinopla. En la controversia literaria en curso los

---

[15] Originariamente una relación de todos los bautizados y, más tarde, de aquellos por quienes se debía orar en la misa.

occidentales fueron atacados porque para la eucaristía empleaban pan ácimo, en la cuaresma dejaban de cantar el aleluya, ayunaban los sábados, comían animales estrangulados y prescribían el celibato. Estas acusaciones las refutó el papa León IX por medio de su «secretario de Estado» el cardenal Humberto de Silva Cándida y pasó a su vez al ataque contra presuntos errores dogmáticos de los griegos. La legación pontificia a Constantinopla (1054), con Humberto a la cabeza, encontró al emperador Constantino IX dispuesto a la paz, pero no consiguió nada de Cerulario. Este prohibió a Humberto celebrar la misa. Y Humberto dejó sobre el altar mayor de Santa Sofía la acerada *bula de excomunión* redactada por él contra el patriarca y sus partidarios y se marchó. Cerulario reiteró en un sínodo los ataques de Focio y decretó el anatema contra los latinos.

Occidente y Oriente se excomulgaron mutuamente[16]. La ruptura llegó a ser un hecho consumado, y así ha permanecido hasta hoy (pese a algunos intentos de aproximación no suficientemente fundamentados: Lyón, § 54; Florencia, § 66).

c) Dentro de una consideración histórica es, sin duda, oportuno plantearse el problema de quién tuvo la culpa.

Por lo que respecta a las personas que intervinieron en la última fase, hay que decir que Humberto era la menos capacitada para hacer de la aproximación por motivos políticos una reconciliación eclesiástica. Su carácter rencoroso, desgraciadamente, no tuvo nada que envidiar al de los griegos. Desde el punto de vista religioso-cristiano Humberto mostró una actitud que no estuvo en consonancia con el espíritu del ministerio de Pedro. Presentó la pretensión primacial romana, para fundamentar la cual se remitió torpemente a la donación de Constantino, de tal modo que necesariamente tenía que ser mal interpretada en Oriente; se expresó enteramente en el espíritu del *dictatus papae* posterior. Con esto se correspondió su proceder arrogante, que gravó seriamente las negociaciones desde el primer momento. Como fueron vanas las esperanzas de una enérgica intervención del débil emperador y Cerulario irritó aún más a Humberto denegándole los privilegios de legado, se llegó a la ruptura.

Más importante o, mejor dicho, lo único importante es el problema de la culpa *histórica.* Y la encontramos en una y otra parte. Ninguna de las dos vio con suficiente claridad de qué se trataba; más aún, ni siquiera podían verlo. Hay que decir, no obstante, que por ambas partes predominó en demasía la idea del poder eclesiástico, esto es, una visión de las cosas harto estrecha y egoísta.

---

[16] Se discute la validez de la excomunión romana, porque el papa León había muerto antes.

El cisma entonces nacido —o manifestado— fue tan fatal para la Iglesia y para toda la humanidad, que en este punto la meditación histórica debe hacerse especialmente consciente de su finalidad, que es la de servir al presente y al futuro. Y puesto que las diferencias eclesiásticas objetivas (dogmáticas) fueron y son de importancia relativamente escasa, aún existe una verdadera posibilidad (desde el punto de vista cristiano, un deber) de promover nuevamente la comprensión recíproca. Las iniciativas de orden eclesiástico y científico en este sentido son un título de gloria para Pío XI. En la Iglesia de Occidente, durante muchos siglos, se ha dado prevalencia con excesiva unilateralidad a lo jurisdiccional y racional; y al mismo tiempo ha pasado muy a segundo término la conciencia de la Iglesia como vida comunitaria sacramental, de la Iglesia como *corpus Christi mysticum,* de la liturgia como celebración comunitaria. Precisamente aquellas cosas del cristianismo que para los griegos ortodoxos (que ya no eran como los antiguos helenos) eran las menos accesibles, en el Occidente llegaron a constituir prácticamente casi el *todo;* y aún otra cosa, más importante que todas las demás: lo que para aquéllos era el *todo* y lo que la misma Iglesia occidental también por principio afirmaba como parte esencial, retrocedió en la práctica, desmesuradamente, a casi último término. De todo esto se deduce claramente cuan importante es, para hacer posible la reunificación, el modo de considerar a la Iglesia como *corpus Christi mysticum,* como comunión sacramental de los santos, representada en la liturgia, y el modo de considerar la teología de los Padres griegos y del mismo san Agustín. Sumamente importante es también una cierta apertura de la correcta doctrina del primado romano al principio oriental de la colegialidad, que de suyo (como en el colegio apostólico) no entraña de hecho ninguna contradicción con el ministerio de Pedro.

§ 46. *ARTE CRISTIANO. ARQUITECTURA ROMANICA*

1. La Iglesia trajo a los pueblos occidentales el cristianismo y, a una con él, les transmitió la civilización antigua. Con las múltiples reacciones de los nuevos pueblos, tan diversas en tiempo, lugar y cualidad, y también de ellas, en la Europa medieval fue poco a poco creciendo una vida cultural propia y variopinta. Uno de los frutos de las susodichas raíces fue el primer estilo artístico creado por el Occidente: el *románico.* El nombre mismo indica exactamente su relación con el arte romano antiguo; pero no significa que ese arte surgiera en los países románicos. Desde el punto de vista espiritual-cultural y geográfico es más bien de origen germánico, por herencia de Roma.

Los elementos estilísticos dependen en gran parte de las formas romanas (cf. de entre la gran cantidad de monumentos, por ejemplo, la catedral de Tréveris). Si incluimos (como hacemos aquí) la fase previa del

arte carolingio y otónico, debemos mencionar también importantes influencias sirias y bizantino-orientales (Rávena y Espoleto; ilustración de libros; miniaturas catalanas de la Biblia).

Aquí se trata casi exclusivamente de arte *eclesiástico*[17]. Desde el punto de vista de la historia de los estilos, sus manifestaciones están muy lejos del arte cristiano antiguo; en la arquitectura eclesiástica esto significa que su evolución arranca ya de la basílica.

El verdadero arte románico no apareció hasta finales del primer milenio, cuando épocas de relativa paz favorecieron la construcción de importantes obras arquitectónicas y las convicciones religiosas y la conciencia eclesial fueron *universales* y bastante fuertes para dejar constancia de sí mismas en muestras arquitectónicas históricamente importantes (con su correspondiente pintura y ornamentación). En esencia, la arquitectura es, por cierto, un desarrollo continuado (con gran amplitud, riqueza y autonomía) de motivos ya previamente estimados. Mas el espíritu que en este caso actuó y dio forma a lo nuevo fue, como se ha dicho, el de los jóvenes pueblos germánicos. Sus construcciones se inspiraron en la idea de un Occidente primitivo, sin barreras nacionales, el Occidente que desarrolló este estilo tanto en Francia y en Italia como en Alemania. En la construcción de iglesias Italia se atuvo durante mucho más tiempo al estilo basilical, para pasar luego rápidamente por el románico al Renacimiento. En la parte central y septentrional de Francia se desarrolló muy pronto el estilo gótico. Y en Alemania, especialmente en Renania (a lo que hay que añadir las magníficas construcciones del Harz), el románico clásico fue la expresión más propia y genuina del estado de fuerzas espirituales, políticas y eclesiásticas. En este proceso marchó en cabeza la última tribu ganada para el cristianismo, los sajones; hasta Worms, Augsburgo, Bamberg, las grandes catedrales fueron construidas por los príncipes sajones.

2. El nuevo estilo se desarrolló paulatinamente. La primera etapa la cubrió el arte carolingio, arte todavía no del todo autóctono. Pero ya en ella la planta del templo comenzó a tomar la forma de una cruz latina. La transformación completa tuvo lugar cuando el ábside, antes adosado inmediatamente a la nave transversal, fue alejado un arco más hacia el oriente: una nave principal cortada por otra transversal. Para la concepción del interior se hizo así fundamental el *crucero*. La misma nave mudó su aspecto de conjunto porque, desde el año 850 aproximadamente, los pilares macizos rompieron la línea de las antiguas columnas, muy caras (así, naturalmente, también quedó interrumpida la procesión unitaria hacia el altar con fines litúrgicos: un primer desdoblamiento de los elementos, que luego se harán autónomos, pero que ahora aún constituyen una rica

[17] En el arte profano habría que tener en cuenta el modelado de adornos y de armas; en la arquitectura habría que recordar, por ejemplo, los palacios imperiales.

unidad). La torre dejó de estar a un lado del edificio; se comenzó a levantar torres orgánicamente en el mismo edificio y, luego, a darles una estructura más ornamental. Con ello y con una pieza sobrepuesta al crucero se logró, aparte de la interrupción del movimiento longitudinal, una nueva línea de movimiento vertical. Tanto el interior como el exterior cobró un aspecto más imponente. Las paredes tenían pocas aberturas, y así se disponía de grandes superficies que facilitaban la ejecución de ricas pinturas ornamentales. (A menudo encontramos ciclos completos: monasterio de Reichenau; la doble iglesia de Schwarzrheindorf; la capilla de Todos los Santos de Ratisbona). A veces el exterior recibía un adorno especial con una galería en el ábside. Las ventanas, los portales y la unión de los pilares formaban arcos de medio punto; de medio punto es también la *bóveda,* que apareció de nuevo, tras un tiempo de olvido a causa de la invasión de los bárbaros, y sustituyó la cubierta plana de madera de las antiguas basílicas (también hay, sin embargo, toda una serie de hermosísimas iglesias románicas con cubierta plana).

Bajo el ábside se construía (ya en tiempos carolingios) la cripta, de muy variadas formas. El doble coro, tomado de la basílica carolingio-otónica, siguió evolucionando. Con el coro de poniente fue debilitándose el anterior movimiento unitario hacia oriente. En el alto románico, incluso, tal orientación se encuentra en algunos casos completamente invertida (San Miguel de Hildesheim).

La última y más radical innovación en la planta y en la ornamentación la trajo san Bernardo con sus severas prescripciones, que desterraron de las iglesias conventuales de la propia orden (¡no de todas las iglesias en general!) todos los elementos de color y aparentemente sólo ornamentales, tan copiosamente cuidados en las iglesias de los enriquecidos cluniacenses. El espíritu de pobreza y de oración logro así una poco menos que milagrosa reducción del espacio configurado a lo esencial, que es lo que inmediatamente seduce con fuerza sin igual. La influencia de los cistercienses en la arquitectura de las iglesias fue enorme.

Con la arquitectura románica, en la parte superior y lateral de los portales o en los atrios de entrada comenzó a asentarse todo un mundo de mensajes cultuales (el ya tardío paraíso de la catedral de Münster en Westfalia, cuyas estatuas están fechadas después del año 1225).

El efecto de conjunto, tanto en el exterior como en el semioscuro interior, es de una poderosa, grave y seria objetividad y monumentalidad; hay hasta una especie de grandiosa dureza y misterioso rigor (el mundo, naturalmente, está también incluido), que tan bien se avienen con el carácter de la liturgia, antiguo en su forma y místico en su contenido, y con la actitud sumisa de los germanos ante la divinidad (importante diferencia con la actitud confidencial de los romanos posteriores). Esta discreción, esta sensación de segura quietud y de misterio, esta atmósfera de cuasi

eternidad llegará un día, en las magníficas catedrales góticas, a ceder el puesto a las creaciones de una época mucho más sensible, a un dinamismo tormentoso e impulsivo: la dinámica contra la estática. (En general, las distintas particularidades señaladas como características del estilo románico, se comprenden mucho mejor si se comparan con las características de la arquitectura gótica; no hay que perder de vista que ya en la arquitectura románica esa vigorosa plenitud de vida no expresa solamente quietud, sino también tensión; confróntese § 60).

El *arco de medio punto,* característico del estilo románico, ejerce una especial fascinación gracias a su gran dignidad y particular armonía. Se manifiesta de modo impresionante, por ejemplo, en la puerta dorada de la catedral de Freiberg en Sajonia, en la fachada del coro de los Santos Apóstoles de Colonia, en las líneas redondas que espléndidamente se entrecruzan y, por decirlo así, recíprocamente se responden en el vano que circunda el ábside oriental de la catedral de Spira.

3. Ejemplos de importantes iglesias románicas, que por cierto sólo aparecen en cantidad entre los años 1000 y 1250, cubriendo toda la Europa cristiana, son: Gernrode, Osterode, San Miguel de Hildesheim (¡otra vez la zona de los sajones a la cabeza!), las catedrales de Tréveris, Maguncia, Bamberg, Limburgo, Spira, Worms; la iglesia de la abadía de María Laach; la doble iglesia de Schwarzrheindorf (con valiosas pinturas románicas), muchas iglesias de Colonia y de Münster, Soest, Essen, Xanten, Gandersheim, Freckenhorst. En Francia: la gran cantidad de obras galo-románicas al sur del país; Cluny; Vézelay; en París: St. Denis; en Tolosa: St. Sernin; en Caen: St. Etienne; en España: partes de Santiago de Compostela; en Inglaterra: la catedral de Petersborough; en Italia: San Zeno, Verona; San Ambrosio de Milán; la catedral de Módena.

4. El arte de la *miniatura,* cultivado de distintas formas en los escritorios de los conventos (y sólo en ellos), es, en parte, una simple ilustración de artesanía. Pero, en otra buena parte, constituye una manifestación artística de primera calidad. Las combinaciones de líneas y cintas (cordones) de la escuela irlandesa son inagotables. También encontramos representaciones de escenas bíblicas y de visiones de una sugestión y seguridad artísticas grandiosas, que nos dan testimonio de una sorprendente riqueza espiritual y de un gran dominio de la composición externa.

Motivos de cintas (cordones), de riqueza casi inagotable, se encuentran también en las esculturas de la época, en los capiteles y basamentos de las columnas o en fundidos de bronce. La impresión general queda enriquecida con la ornamentación escultural del espacio y con los utensilios litúrgicos: cruces y altares portátiles, relicarios, cálices, candelabros y puertas de bronce (por ejemplo, Bernward). Las imágenes del crucificado en madera y piedra, con su vigorosa monumentalidad,

profundamente religiosa, figuran entre lo más importante que el arte ha creado jamás.

Si consideramos cuán escasa y lenta, en general, fue la asimilación del auténtico contenido del mensaje cristiano (el nivel alcanzado con Carlomagno no se pudo mantener), estas realizaciones nos demuestran la profundidad con que el mensaje evangélico se apoderó en algunos lugares del hombre germánico. El contacto con lo divino fue en muchos casos extraordinariamente intenso, lleno de temor reverencial y de respetuosa cercanía.

Los sorprendentes, más aún, los increíbles efectos profundos del mensaje cristiano en el alma de los jóvenes pueblos romano-germánicos, documentados como están en el arte románico de forma tan vigorosa y conmovedora, deben ser incluidos con todo su peso en el análisis de la primera Edad Media eclesiástica (especialmente en su último período); es una importante compensación de tantos elementos no cristianos y/o infracristianos que hemos tenido que reseñar.

TERCERA ÉPOCA

LA ALTA EDAD MEDIA

Período primero

LUCHA VICTORIOSA DE LA IGLESIA POR LA «LIBERTAD». REFORMA INTERNA DE LA IGLESIA Y SUS EFECTOS

Visión general

Tras los períodos de predominio de los poderes político-seculares sobre los eclesiásticos, en especial del imperio sobre el papado (carolingios y otones), siguieron los de la supremacía del papado. Esta tuvo que ser primero conquistada (siglo XI) y luego defendida dos veces (siglos XII y XIII) en duras luchas contra el imperio. Fue expresión de la nueva conciencia de autonomía e independencia de la Iglesia, conciencia que ya había ido abriéndose paso en el partido clerical bajo el reinado de Ludovico Pío (en parte también en contra suya, ya que tuvo que cumplir la penitencia impuesta por la Iglesia) y bajo el pontificado de Gregorio IV (§ 41) y Nicolás I (con las Decretales pseudo-isidorianas). Esta conciencia llegó a manifestarse plenamente en Cluny y Gorze (§ 47); el movimiento reformista fue el predominante. También ahora, como en aquellos primeros impulsos, se trataba de la *libertad* de la Iglesia. Pero si el objetivo reformista en los tiempos de la supremacía del imperio se *había,* por así decir, retraído al orden interno, ahora, en cambio, en la época de la reforma gregoriana, se hizo decididamente agresivo. La exigencia de *libertas,* programáticamente agudizada y ampliada, pasó a ser el objetivo central: es la idea nuclear según la cual, en sentido agustiniano, debía ejercerse el poder y realizarse la justicia y la paz en todo el mundo cristiano. Dado que esta «libertad» fue entendida como *libertas ecclesiae,* se efectuó una limitación de la idea de Iglesia de graves consecuencias: la «Iglesia» propiamente dicha se constituyó preferentemente, casi exclusivamente, con sus representantes oficiales; los seglares, en este aspecto, fueron más bien objetos de asistencia y cuidado que miembros adultos y activos.

Es importante que fueran las fuerzas religioso-eclesiásticas, básicamente renovadas, las que iniciaran, y en los primeros tiempos incluso sostuvieran, tan decisiva lucha. En el siglo XI ésta se centró en la investidura de los seglares, siendo las principales figuras del drama

Gregorio VII y Enrique IV (§ 48). Como primer fruto de esta ascensión, con carácter determinante para la historia universal, vemos en seguida al papa constituido en jefe del Occidente para la primera cruzada; como segundo fruto surge una mayor y sustancial interiorización de la piedad occidental, que encuentra su máxima expresión en la figura de san Bernardo y en su Orden de los cistercienses: santidad en la Iglesia, a diferencia (y, en buena parte, en oposición) de una conciencia eclesiástica en la que la idea de poder había adquirido excesiva importancia. Bernardo-Cîteaux, en efecto, no sólo es un fruto de la reforma gregoriana, sino también su corrección. Pues si tal reforma hubiera podido extenderse a toda la Iglesia jerárquica, tal vez hubieran podido evitarse, siguiendo una evolución auténtica, las falsas orientaciones de la alta Edad Media que hemos de ver más adelante[1].

Vamos ahora a seguir este proceso evolutivo, que nos retrotrae hasta comienzos del siglo X.

§ 47. *CLUNY*

1. El *saeculum obscurum,* los fenómenos concomitantes de la evangelización de los germanos y algunos elementos de la piedad de la primera Edad Media nos han puesto de manifiesto que el mensaje cristiano predicado por la Iglesia no había penetrado ni transformado por entero el mundo occidental. En efecto, con la disolución de la cultura carolingia y la descomposición del orden universal volvieron a aparecer otra vez muchas anomalías religioso-eclesiásticas. Era preciso hacer una reforma radical.

Todo movimiento renovador interior crece lentamente. Arranca siempre del silencioso trabajo de pequeños círculos.

Mucho antes de que Otón I liberase por primera vez al papado de su indigna situación (962), ya habían comenzado a actuar en la Iglesia tales núcleos de nueva vida. De la misma manera que en la Antigüedad el espíritu de mortificación (ascética) siempre se había opuesto al relajamiento de las virtudes cristianas, así también sucedió ahora. Esta vez procedía de los conventos (y así sucederá las más de las veces en el futuro). Con la creciente nueva ola de la *reforma monástica,* el monacato occidental pasó a ser el tercer elemento determinante de la historia, al lado del papado y del imperio.

Ante todo tenemos ante nosotros una reforma genuinamente monástica y auténticamente religiosa, que llegó a crear un nuevo ideal de Iglesia y una determinada conciencia eclesiástica universal. Lo que

---

[1] La exposición que sigue ilustrará lo que pretendemos decir; considérese, por ejemplo, la diferencia del concepto de *sanctitas* en Gregorio VII y en el monje «político», místicamente orante, Bernardo de Claraval; en Gregorio tiene un sello oficial y objetivo, que es extraño a Bernardo.

entonces influyó con tan buen estilo en la historia no estuvo, según esto, basado ni vino exigido solamente (y, en buena parte, ni siquiera principalmente) por motivos ascéticos, sino que también fueron codeterminantes los factores constitucionales. En todo caso, el movimiento pasó del ámbito monacal al papado y al episcopado, donde entró en contacto con la línea del pensamiento jerárquico que ya conocemos desde el pseudo-Isidoro: la idea del *poder* jerárquico es ahí determinante. El movimiento, en fin, tendía a una liberación de la Iglesia de manos de los seglares, o sea, a la inversión de las condiciones de poder hasta entonces vigentes.

No se puede pasar por alto que en esta renovación religioso-monacal y en su sucesiva actuación en la lucha político-eclesiástica entró en juego una pieza importante de la historia religiosa de Occidente: fue el esfuerzo por comprender de forma más adecuada la idea cristiana de perfección, o sea, en el fondo, el esfuerzo por comprender cuál es la esencia del mensaje cristiano.

2. Desde comienzos del siglo X hasta finales del XI surgieron varios centros de irradiación de la renovación monástica. Tuvieron, hasta cierto punto, un carácter completamente distinto; tanto es así que a menudo, en vez de una colaboración, encontramos una aguda rivalidad aderezada con discusiones bastante odiosas.

Tienen especial relevancia las dos grandes potencias monásticas, Cluny (en Borgoña) y Gorze (junto a Metz, en la Lorena occidental, políticamente «alemana», pero de habla «francesa»).

La reforma de Gorze alcanzó más allá de Lorena, la mayor parte del monacato imperial[2] (un grupo en Tréveris con San Maximino como centro; otro grupo en torno a Ratisbona; otro en Niederaltaich, otro en Lorsch, otro en Fulda, otro en Maguncia y un grupo alemán con centro en Einsiedeln): en conjunto abarcó e influyó en una zona enorme (Hallinger). A esto se añade además una observancia mixta de Ricardo de St. Vanne (Verdún) con irradiaciones en Bélgica, Flandes y Alemania. Finalmente, tras la transitoria «conquista» de Gorze por Cluny, tenemos también el llamado «grupo joven» de Gorze con ramificaciones en el sur y en el norte de Alemania.

Diversos monasterios de esta zona cayeron bajo la influencia de Cluny, que en el siglo XI trató de abarcar, en dos grandes oleadas, todo el monacato imperial. Hubo gravísimas discusiones, porque el monacato de Gorze siempre rechazó el ideal cluniacense. Diferencias debidas a la diversidad de hábitos y costumbres litúrgico-monásticas tuvieron mucha

---

[2] Por «monacato imperial» se entiende principalmente el monacato de las grandes abadías de la alta nobleza del imperio. Estos monjes estaban estrechamente vinculados al orden feudal del imperio, tanto por una concepción sacral del mismo como, muy especialmente, desde el punto de vista económico

menos importancia que otras diferencias más fundamentales, concernientes a la constitución y, sobre todo, a la toma de postura respecto a la Iglesia y al imperio. El monacato de Gorze no conoció un centralismo uniformista como Cluny; su línea fue mucho más positiva que la de éste con respecto al orden feudal de la época y a la idea de la Iglesia imperial, en gran parte defendida por él.

Otros centros reformistas: en Flandes, Brogen, cerca de Lieja; en el sur de Italia, san Nilo († 1005) y el círculo de san Romualdo († 1027), fundador de la colonia eremítica de Camaldoli (de la que en el siglo XI surgiría la Orden de los camaldulenses, de la cual procede el riguroso Pedro Damiano, § 48); los vallumbrosanos, fundados por Juan Gualberto († 1073). A mediados del siglo X hubo también un importante movimiento reformista en Inglaterra, proveniente de Cantorbery. Los movimientos reformistas del sur de Italia sufrieron el influjo griego. Por otra parte, Romualdo, que había sido educado en un convento cluniacense, reunió a los antiguos eremitas orientales, organizándolos según la Regla de san Benito; también se dedicó a la cura de almas. Cuando Cluny se acercaba ya a su ocaso, los legados de Gregorio VII prepararon la anexión del convento de Hirschau en la Selva Negra (instrucción de los hermanos legos: conversos) a la reforma cluniacense (1079); durante un siglo fue enorme su capacidad de propagación (150 monasterios aproximadamente); en la lucha de las investiduras, Hirschau fue el centro de la reforma para el sur de Alemania. (Hacia el año 1400 experimentó una renovación, que en el año 1458 llevó a su anexión a la Congregación de Bursfeld; cf. § 70).

En todos estos movimientos el número de monjes-sacerdotes fue creciendo más y más (¡Clericalización! Un signo externo: el coro románico, que fue ampliándose). Por otra parte, en la vida conventual cobraron gran importancia los *conversi*[3], hermanos legos, donados, mediomonjes (cf. § 45).

3. Cuando los conventos de Francia habían alcanzado el punto ínfimo de su decadencia, surgió, en el año 910, el convento de Cluny en la Borgoña.

Este debería convertirse en el punto de arranque de la renovación. Por su parte fue, sin embargo, fruto de aquella reforma de Aniano (§ 41), que en una tradición de continuidad había podido superar los malos tiempos. El primer abad de Cluny, Berno, procedía de un convento reformado por un abad de Aniano, y él mismo había fundado y renovado conventos en el espíritu de la reforma.

---

[3] *Conversus* significa originariamente lo contrario de *monachus oblatus,* o sea, un monje que no había sido donado *(oblatus)* de pequeño por sus padres al monasterio, sino que se había convertido *(conversus)* más tarde a la vida monástica. Ahora el nombre se reservó preferentemente para los hermanos legos que estaban asociados al monasterio.

Ahora bien, uno de los objetivos del abad imperial Benedicto de Aniano había sido asegurar sus conventos con la protección imperial contra los ataques de los señores feudales. Esta característica, adaptada a las circunstancias, se hizo explícita también en la fundación de Cluny, esto es, en su documento de fundación, de tal modo que fue de capital importancia para la historia de los cluniacenses y de la reforma gregoriana basada en ella.

El fundador fue el gran duque Guillermo de Aquitania. El regaló el convento, fundado sobre bienes alodiales[4], a los príncipes de los apóstoles, Pedro y Pablo, sometiéndolo así a la protección del papa. Esta donación se caracterizó principalmente por romper, y de una forma verdaderamente revolucionaria, con la idea germana de donación (§ 34). En una fórmula inequívoca de abdicación, Guillermo renunció para sí y sus herederos, y para siempre, a los derechos de propiedad sobre la iglesia privada o propia. Más aún: mediante un propio y personal párrafo de inmunidad, el fundador trató de asegurar la *libertas* de Cluny contra la intromisión de cualquier otro poder, tanto temporal como espiritual. Es importante que además del rey, del conde y del obispo, también se hace mención expresa del «pontífice de la sede romana»; también a él se le conjura, apelando al juicio final, a no tocar para nada las posesiones del monasterio. El mismo pensamiento se expresa en la confirmación de los privilegios cluniacenses por el rey Rodolfo de Borgoña (927): la sumisión a la sede apostólica se efectúa con miras a proteger el monasterio, no para que éste sea dominado por ella.

Al principio, el privilegio de inmunidad solamente perseguía la seguridad económica contra el feudalismo laical y episcopal. Con la ampliación de este privilegio por parte de los papas vino luego la exención de la jurisdicción espiritual de los obispos. Resumiendo, podemos decir: de lo que se trató, desde la misma fundación, fue de salvaguardar la vida monástica de los peligros que la amenazaban, provenientes del sistema de la iglesia privada[5].

En Cluny revivió nuevamente, y de forma plena, el antiguo rigor monástico. Los cluniacenses querían volver a ser realmente monjes según la Regla de san Benito, pero desarrollando las posibilidades del monacato en el espíritu de la reforma de Aniano. El programa de la renovación espiritual fue llevado a cabo por una serie de grandes abades con largos períodos de gobierno. Después del fundador, los cinco abades siguientes,

---

[4] Alodio es la heredad familiar libre de todo gravamen, en contraposición con el feudo. Como se trata de una propiedad libre de impuestos, los derechos del rey no quedan lesionados por una donación.

[5] Cf. la sumisión a la protección de Pedro, que Bonifacio pidió una vez al papa para Fulda: plena «exención» de cualquier poder regional, tanto temporal como religioso.

quienes a su vez designaron a sus propios sucesores, gobernaron durante doscientos años bien cumplidos. Así pudo crearse una gran tradición.

Pero también con ello la idea del propio monacato sufrió una importante transformación[6]. Y digamos ya desde ahora que la realización de este proceso no merece sólo valoraciones positivas desde el punto de vista religioso, monástico e incluso eclesial.

La vitalidad característica de Cluny se centró en el *opus Dei* de la liturgia, que como se sabe es el centro de la Regla de san Benito.

Para emitir un juicio lo más exacto posible en este difícil tema debemos distinguir claramente entre el celo subjetivo de los reformadores y el valor funcional objetivo de los medios empleados. Aquél, mantenido durante tantos años, es innegable y admirable. Pero por lo que toca a éste hemos de preguntarnos abiertamente si ese centro (el *opus Dei)* preconizado en la Regla de san Benito fue también activado por un espíritu genuinamente evangélico. No perdamos de vista que las observaciones que debamos hacer a este punto son sobre todo aplicables a su desarrollo avanzado posterior. Y estamos mal informados sobre el carácter particular del estilo monástico del Cluny de los tiempos fundacionales.

Se trata de lo siguiente: los cluniacenses hicieron del oficio coral una especie de oración perpetua. La alabanza de Dios, de ser la función central y la más elevada de la vida monástica, se convirtió con el tiempo en un fin por sí mismo y en la *única* actividad de los monjes.

Aparecen aquí perfectamente claras la grandeza y la limitación del ideal cluniacense: la *grandeza,* porque con el paso del tiempo y hasta el siglo XII el ejército de los cluniacenses orantes, sus grandiosas celebraciones litúrgicas, la fraternización en la oración emanada de ellos y no en último término su oración por los fieles difuntos cristalizaron en aquella representación de la Iglesia que con fuerza irresistible ha superado el paso del tiempo; la *limitación,* porque la heroica voluntad de acción, con su exagerada desmesura y su sorprendente ceguera para las exigencias de la vida espiritual, a la larga tuvo que amenazar desde dentro la existencia orante de los monjes. El ritualismo, el rubricismo degenerado, el sofocante predominio de la cantidad, éstos son los peligros y las deformaciones con las que Cluny sobrecargó su propia piedad y la de la época.

---

[6] Cf. a este respecto las «antiguas costumbres», redactadas en el siglo XI, o sea, en el segundo siglo de su existencia. Condujeron éstas a una importante controversia histórico-eclesiástica entre Bernardo de Claraval y Pedro el Venerable sobre la verdadera esencia del monacato. El problema que aquí se debatía (a saber: cuál sería la *futura* piedad cluniacense, visto su desarrollo anterior bajo la influencia de la enorme difusión de la «congregación» cluniacense, de la multiplicación de los monjes y de la riqueza de Cluny) nos permite atisbar los peligros que se albergaban en el fondo de la piedad medieval en general. Tristemente, la calidad parece verse amenazada por la cantidad.

El haber aumentado la oración coral al doble de la medida prescrita por san Benito[7] condujo en la práctica al abandono total del trabajo físico e intelectual, que se tradujo en graves perturbaciones de la estructura religiosa de la espiritualidad benedictina. La función religiosa solemne y pública se convirtió con el tiempo en una especie de título de derecho sobre las abundantes y ricas ofrendas de los fieles, lo que condujo a la modificación de las condiciones de propiedad y, con ello, del ideal de pobreza. El oficio divino, en forma de salmodia perenne y de lectura excesivamente extensa de la Escritura, llegó a sustituir de manera harto insuficiente el estudio paciente y meditado de los textos sagrados. Para complementar la falta de ascética, la misma oración se convirtió finalmente en «trabajo», lo que sin duda constituyó un título de gloria de Cluny en la cristiandad, pero que, por otra parte, hizo poco menos que imposible la interiorización mística.

Cada vez se hizo mayor la contradicción entre la *regula* solemnemente profesada y la *consuetudo* prácticamente vigente. La función originaria de la *consuetudo había* sido adaptar la norma religiosa fundamental de la Regla al cambio de las circunstancias; pero llegó a degenerar en una norma inmutable, sancionada por la tradición[8].

4. El ejemplo, ofrecido por Cluny en su primera época, de una decidida voluntad de reforma monástica tuvo repercusiones también en el exterior (un efecto conscientemente buscado: ya el primar abad, Berno, dirigió cuatro conventos). De hecho, la grandeza y la importancia histórica del movimiento cluniacense se manifestaron con una extraordinaria fuerza de expansión. Muy pronto los papas y los señores de las iglesias privadas, como también numerosos obispos, llamaron a los cluniacenses para reformar los conventos a ellos sometidos. Así es como Cluny, bajo los sucesores de Berno, pero principalmente bajo los santos abades Odo, Odilio y Hugo, experimentó una difusión extraordinaria.

a) Hubo monasterios directamente subordinados a Cluny y otros que únicamente aceptaron la reforma cluniacense. ¡A Cluny se sometieron de mil doscientos a mil cuatrocientos cincuenta conventos! Aproximadamente mil seiscientos admitieron, junto con la reforma, el espíritu de Cluny, viviendo y propagando a su vez los usos y costumbres cluniacenses. Esta comunidad cluniacense, que en total contaba con más de tres mil comunidades, puede muy bien calificarse como la gran potencia monástica que con sus ideas, y desde dentro, impregnó toda la Iglesia y la cristiandad de su tiempo.

---

[7] Pedro Damiano se lamenta una vez de no encontrar los domingos ni siquiera media hora para hablar con los monjes; tan larga era la oración coral.

[8] Todavía en la época de Pedro el Venerable los monjes limpiaban su calzado todas las semanas, de forma simbólica y estilizada, en recuerdo de que dos siglos antes se habían ensuciado realmente en el trabajo del campo.

La distribución de las fuerzas cluniacenses demuestra claramente el carácter *universal-occidental* del movimiento emanado de la Borgoña. Desde luego, su centro de gravedad estuvo en la zona de habla francesa. Pero desde esta base Cluny abarcó Italia, España, Inglaterra y finalmente Alemania. Bajo Pedro el Venerable Cluny llegó a fundar incluso un convento en las cercanías de Bizancio y dos abadías en Palestina, alcanzando su influencia hasta Polonia y Hungría.

La *federación de monasterios* en torno a la abadía central de Cluny encajó perfectamente en la época de finales del milenio, cuando la creciente conciencia de unidad del Occidente había creado una expresión unitaria y monumental en la forma «clásica» de la arquitectura románica. La centralización, esto es, la naciente «congregación» cluniacense, difundió unas mismas ideas por todo el Occidente. Promovió decisivamente la unidad del Occidente cristiano. Fue de gran importancia histórica que la exención pasara posteriormente también a los conventos filiales. Junto con ella, la centralización influyó en la formación de tendencias papales universales. También la historiografía (por ejemplo, Orderico Vitalis), dentro del radio de acción espiritual de Cluny, contribuyó a crear una conciencia occidental europea.

Ya antes de Cluny había habido algunas tentativas en esta misma dirección (la idea aniana del control sobre la base de una vida monástica idéntica; la relación de dependencia ya existente entre la abadía autónoma y las comunidades o prioratos por ella fundados). Pero la formación de una gran federación como la de Cluny, una especie de orden, se había visto obstaculizada hasta entonces por la estructura monárquica de la abadía, con un único abad como padre de la familia monacal, y por el sistema de los monasterios privados. Y aquí es precisamente donde reside el nudo del problema: si semejante federación correspondió al espíritu de la Regla de san Benito (§ 32), que quería la independencia de todo monasterio *(stabilitas loci).* Por algún tiempo hubo en Cluny varios cientos de monjes (hasta cuatrocientos), lo que tampoco podía estar en correspondencia con la idea de la familia monástica benedictina bajo un único padre abad.

Para poner en práctica esta unión Cluny procedió con todo realismo, siguiendo una política de sabia acomodación, graduando la dependencia según las distintas disponibilidades existentes, lo que nos muestra un cuadro extraordinariamente diferenciado. En las abadías incorporadas que conservaron su abad, éste era nombrado desde Cluny; en otras bastaba con el derecho de propuesta o de confirmación y con el control. Mas también los monasterios o centros unidos a Cluny temporalmente o con lazos aún más flojos tuvieron gran importancia para el movimiento reformista de Cluny, en parte porque actuaban en campos más reducidos y en parte, como en La Cava del sur de Italia y en Hirschau de Alemania, porque dieron vida a grandes federaciones de inspiración cluniacense.

b) La característica determinante de la federación fue el centralismo, siempre deseado y en gran parte logrado: el abad de Cluny se convirtió en «abad de abades» y los monjes de cualquier convento de la unión hacían su profesión solemne en el mismo Cluny, debiendo a su abad obediencia mediata o inmediata. Cluny se consideró a sí mismo como una especie de Iglesia monástica, única representante y transmisora de la genuina forma del monacato, y muy a menudo expresó esta concepción en una propaganda bastante desconsiderada frente a otro tipo de monacato, tachado de inferioridad o decadencia: las innumerables abadías y prioratos cluniacenses de todo el Occidente fueron, por así decir, *una sola* abadía bajo un solo abad.

Las *ventajas* de esta evolución residieron en la ya indicada concentración unificadora de la Iglesia, pues en esta línea habría de trabajar el futuro. Como demuestra el éxito de las gigantescas donaciones hechas a Cluny, por esta vía penetraron en el mundo seglar muchas ideas religiosas con una extensión y profundidad hasta entonces desconocida.

Mas no por eso, naturalmente, deben minimizarse las desventajas. La pérdida ya mencionada del verdadero concepto de familia monástica pesó gravemente. El abad de Cluny ya no podía gobernar con poder paternal el gigantesco complejo surgido: en Cluny se anunciaron, por vez primera en la historia de la Iglesia, los peligros de un centralismo exagerado.

Aún más: el abad de Cluny ocupó el lugar de los señores feudales que habían entregado sus monasterios e iglesias. Y con ello, inconscientemente, se legitimó el sistema de las iglesias privadas en forma eclesiástico-conventual, que era precisamente —aunque en su forma feudal— lo que se quería combatir en interés de la reforma de la Iglesia. Por eso se explica el apasionado rechazo de que fueron objeto los cluniacenses en los círculos del monacato imperial tradicional y, sobre todo, de inspiración «gorziana». Con harta frecuencia sólo el mandato del conde fundador y señor del monasterio, o incluso la expulsión de los viejos monjes, hizo posible la introducción de la reforma cluniacense.

Tampoco la exención carecía de peligros. Hincmaro de Reims ya la había conocido en otra forma (§ 41): uno se sometía a los poderes superiores, pero generalmente muy lejanos, para quedar libre de los inferiores y locales.

Cluny, gracias a su especial vinculación con la sede romana, no se sintió obligado a prestar mayores servicios.

En la lucha que se avecinaba entre la Iglesia y el imperio, la metrópoli monástica borgoñona se sintió como mediador nato. En Cluny todavía se oraba por el protector imperial, aun cuando Gregorio VII, el papa cluniacense, hacía tiempo que lo había excomulgado y había liberado al mundo cristiano del deber de fidelidad a Enrique IV.

5. Era inevitable que este gran movimiento traspasara los confines del monacato; obispos y sacerdotes, como veremos, se adhirieron a él: la reforma monástica cluniacense fue la precursora de la reforma del clero. Junto con las antiguas y ya mencionadas tendencias reformistas surgió un *partido* de amigos de la reforma, muy ramificado y consiguientemente muy poderoso y de enormes consecuencias para la historia de la Iglesia.

a) Lo importante es que su espíritu (plasmado también, como ya hemos dicho, por Nilo y Romualdo) llegase hasta las alturas de la cristiandad. En el pensamiento de Otón III descubrimos el influjo de su programa; Enrique II y Enrique III también se inspiraron en él. Finalmente, con León IX (1049-54), el papa alemán elevado al solio pontificio por el emperador alemán Enrique III, el celo religioso reformista llegó a afectar hasta la suprema dirección de la Iglesia. Así, León IX se convirtió en el verdadero renovador de la idea *religiosa* del papado. Siendo obispo de Toul, ya había estado en contacto con los cluniacenses. Cuando se trasladó a Roma hizo el viaje pasando por Cluny. De allí se trajo consigo a Hildebrando, quien se había recluido en Cluny tras la muerte de Gregorio.

Hay que evitar que esta evolución que hemos esbozado sea mal interpretada. Cluny fue, como se ha dicho, precursor, el precursor ideal de una más amplia reforma del clero y de la lucha por la libertad de la Iglesia, pero no tomó parte directa (exceptuadas algunas personas) en ninguna de las dos, sino más bien se mantuvo alejado de la lucha eclesiástica. Los cluniacenses de la reforma *eclesiástica* (Hildebrando, Humberto y sus amigos) trasladaron a la jerarquía lo que el movimiento cluniacense había exigido hasta entonces en el ámbito de la vida monástica: según los cánones de depuración del monacato establecidos por Cluny, la época pudo ver en el clero secular graves defectos; basándose en esto, Humberto exigirá la dignidad de los sacerdotes como condición previa para la validez de los sacramentos por ellos administrados; así, la futura lucha por la *libertas* estaba ya preparada por la conciencia de la superior dignidad de lo espiritual frente a lo secular.

b) Estas ideas, que de alguna manera ya estaban vivas en la conciencia de la curia pontifica y expresadas en el Pseudo-Isidoro, Cluny las extendió por medio de sus conventos a todo el Occidente, presentándolas de forma sugestiva e históricamente eficaz como un ideal de Iglesia. Los numerosos barones y condes, príncipes y reyes, que buscando su eterna salvación entregaron a los conventos cluniacenses sus derechos celosamente guardados, se convirtieron en los pilares básicos de la *societas christiana* del futuro. Por su contacto espiritual con los monjes, también ellos se abrieron a los problemas religiosos del orden social occidental y aprendieron a pensar en otras categorías que las meramente políticas. Algunos de ellos sufrieron la misma transformación que el papa Gregorio, es decir, quisieron trasladar a la Iglesia universal el mundo conventual de

Cluny, convirtiéndose en partidarios de la reforma papal, aun cuando el propio convento modelo no apuntara ni marchara por ese camino.

Al poder envolvente del movimiento cluniacense no pudieron sustraerse ni los mismos emperadores, quienes hasta en las más exacerbadas luchas conservaron su amistad y entusiasmo por Cluny.

c) El renacimiento *litúrgico* emanado de Cluny fue de incalculable importancia para la piedad medieval (mas no solamente en sentido positivo). La liturgia se convirtió literalmente en un ininterrumpido oficio coral (que incluso se continuaba, por decirlo así, en las oraciones prescritas para el trabajo). Esto exigió otra vez iglesias más grandes. Así también surgió la imponente arquitectura de la iglesia abacial de Cluny, con cinco naves, dos cruceros, siete torres y cinco capillas alrededor del ábside. Era la iglesia más larga del mundo.

Las *asociaciones de oración* que se formaron en torno a Cluny, así como la oración por los difuntos, tan fomentada en todas ellas, estuvieron de suyo muy cerca del pensamiento fundamental de la *communio sanctorum.* Pero ambas, por la desmedida multiplicación ya mencionada, se vieron gravadas con una pesada hipoteca y con el peligro de la justificación por las obras.

d) Con las crecientes, muy pronto inmensas donaciones, la abadía y los conventos de ella dependientes se convirtieron en un factor económico de primer orden. La riqueza hizo, por una parte, que el trabajo corporal prescrito por el ideal benedictino se convirtiera en una mera formalidad y, por otra, que dentro de las *consuetudines* establecidas las prescripciones referentes a la comida y al vestido sufrieran una reinterpretación tan espiritualista que la misma ascesis corriera el peligro de dejar de ser auténtica. Tal crecimiento, bendecido con tantos bienes materiales, ¿no había de ser una forma de adquisición y disfrute de poder? Los ásperos ataques de san Bernardo contra Pedro el Venerable hicieron que en el siglo XII todos estos problemas, desgraciadamente, salieran del ámbito de las cuestiones meramente platónicas.

La evolución posterior, en efecto, se apartó enormemente del ideal inicial. Desde el siglo XIII, cuando la disciplina de la abadía central y de las fundaciones filiales se había relajado grandemente, también Cluny olvidó su fin originario: la liberación de toda injerencia. Desde el año 1258, cuando se puso bajo la protección del rey de Francia (Luis IX), se convirtió en una de las mayores prebendas, como encomienda con abades comendatarios[9].

6. Con el trabajo de Hildebrando en la curia, la mencionada transposición del programa reformista monástico a la jerarquía comenzó a

---

[9] Entre ellos figuraron más tarde, por ejemplo, Richelieu y Mazarino. La encomienda es un cargo y oficio eclesiástico cuyo titular no se ocupa personalmente de los intereses religiosos, pero sí es, ante todo, su beneficiario económico.

surtir sus efectos en la historia eclesiástica como en la secular. Es el momento en que el ideal reformista de la *libertas,* como hemos visto, configurado paulatinamente —y desde luego no unitariamente— durante siglos por muy diversos impulsos, comenzó a cobrar toda su importancia. En parte fue sólo una nueva expresión del ideal de la Iglesia primitiva en la época de sus luchas con el antiguo Estado pagano, un objetivo que por lo demás, en una forma o en otra, siempre ha surgido espontáneamente al través de las tensiones entre la Iglesia y el Estado. Pero ya se presentaban nuevas exigencias. La libertad de la Iglesia respecto al poder secular significaba ahora: que debía conseguirse la plena realización del justo orden del mundo y que la jerarquía debía ser conocida y reconocida como valor superior, de tal modo que la posición de prepotencia del Estado no pudiera ya, valiéndose de los derechos jurisdiccionales eclesiásticos del emperador *(vicarius Dei, servus apostolorum,* investidura de los obispos), entorpecer el desarrollo autónomo de la jerarquía. La pretensión eclesiástica de «libertad» llegó hasta reivindicar para sí el derecho de soberanía o por lo menos de dirección del papado sobre el imperio.

a) Todo el mundo sabía cuán contraproducente había sido la falta de libertad de la Iglesia en Roma. Pero la dependencia de la Iglesia *alemana* o de los obispos alemanes del poder real también encerraba en sí graves peligros para la vida de la Iglesia, especialmente bajo el dominio de príncipes con poco sentido de Iglesia. Con esto no pretendemos decir que los abusos eclesiásticos en sentido lato (simonía y concubinato) fueran una consecuencia necesaria del predominio imperial. Pues así como se les pudo combatir bajo el reinado de Enrique III, luego, con el cambio de dirección, no se les pudo sencillamente eliminar. Es indiscutible, no obstante, que la investidura de los seglares fue efectivamente una de las causas de aquellos abusos.

Nadie vio esto con tanta claridad como Hildebrando; no en vano había viajado muchas veces a Alemania (y había tenido contactos con los círculos reformistas germanos de Lorena). El fue, primero al servicio de los papas anteriores y luego como papa, la cabeza que preparó, organizó y llevó a cabo la lucha. El tiempo de la minoría de edad de Enrique IV tras la muerte de Enrique III (Enrique IV apenas tenía seis años; el «acontecimiento universal» de Ranke) fue decisivo para el cambio de rumbo. Porque ahora faltaba el correspondiente y suficientemente poderoso contrincante político que, por decirlo así, tuviera a un tiempo una categoría eclesiástico-nacional y eclesiástico-universal como para, por una parte, dar a la Iglesia (igual que Enrique III) la necesaria libertad y ser capaz de protegerla y, por otra, vincular al clero de manea decisiva y duradera a las tareas religioso-eclesiásticas.

Un análisis histórico más exhaustivo, que abarque el conjunto de las fuerzas en juego, no pasará por alto la decisiva fuerza que late en el fondo

de este variado proceso: el vigoroso crecimiento de las fuerzas cristianas y eclesiales.

b) En este momento crucial de la historia de la Iglesia es de suma importancia elegir correctamente los criterios para poder juzgar lo que está pasando. De la confusión de las luchas egoístas por el poder, típicas de los pequeños príncipes del siglo X, la confrontación ha pasado a desarrollarse a un nivel más elevado. Asistimos al surgimiento de una época heroica. Lo que está en juego es el dominio del mundo.

Así, pues, el centro de todas las miradas es la idea del *poder*. También por parte de la Iglesia esta idea se centró a menudo en el predominio sobre el poder político. Desgraciadamente ya tendremos oportunidad de comprobar los perniciosos efectos que todo esto acarreó después a la Iglesia. Pero aún más: en la medida en que esta injerencia política en la esfera de lo temporal fue integrada en la idea dogmática del papado como un derecho directamente político (no religioso-directivo), no se trata ya de una extralimitación simplemente moral, sino también estructural. También aquí será bueno no confundir el contenido objetivo de la idea y la intención del que la propugna.

Pero, precisamente tras haber dicho esto y haberlo grabado en la conciencia, nuestro juicio debe guardarse de toda interpretación falsa, superficial (especialmente de los papas de la época).

En primer lugar, no es que la idea del «poder» sea extraña al cristianismo, por no ser de este mundo: «Se me ha dado todo poder» (Mt 28,18); también los apóstoles se preocuparon de las formas rudimentarias de un orden eclesiástico social. En segundo lugar, y por lo que se refiere a los obispos de Roma en particular, también éstos se veían obligados desde hacía mucho tiempo por su ministerio, por su deber de preocuparse del sustento de los pobres y de la población en general, a depender de un «poder»; la misma lucha por la supervivencia (por ejemplo, contra los longobardos) no les había permitido renunciar al poder político. La incorporación de los obispos medievales en la estructura del imperio robusteció estas tendencias. Es antihistórico reclamar que la Iglesia debiera haber permanecido como una Iglesia de sacristía, y doblemente utópico si al mismo tiempo se afirma con justicia que fue ella la que levantó la cultura del Occidente.

Lo que sin duda debe exigírsele a la Iglesia es que en su existencia concreta realice lo más posible la palabra esencial del Señor (Jn 18,38: «no de este mundo»); que sea, pues, un reino espiritual al servicio del evangelio, esto es, en la forma de diaconía.

En tercer lugar, no es que en el momento concreto que ahora nos ocupa (o sea, desde la muerte de Enrique III) se impusiera injustamente, por mero cálculo político-clericalista de los círculos eclesiásticos, una nueva idea antes inexistente. La idea aquí actuante era ya muy vieja; el

mismo Enrique III había asegurado su vigencia. Era la idea 1) de la superioridad de lo espiritual sobre lo terreno y 2) de la fuerza independiente (ya universal) del papado.

c) Lo más importante, sin duda, fue, como ya se ha dicho, que en este tiempo tales ideas y tendencias se agudizaron y profundizaron. Porque los hombres de la reforma sacaron ahora de los viejos principios consecuencias en que no habían reparado sus antecesores.

Extraordinaria importancia tuvo también el aspecto negativo, a saber: el concepto de la dignidad religiosa del cargo de emperador (y de rey) perdió terreno o, mejor dicho, fue relegado y, por el contrario, se impuso poco a poco la opinión de que el rey era un *simple laico* y, por consiguiente, no podía mandar en la Iglesia. En la medida en que este recortamiento afectaba a las pretensiones de *jurisdicción* del emperador (véase, por ejemplo, Gregorio VII a Hermann de Metz), estuvo justificado. Pero también tendía a una secularización radical del poder temporal del soberano; la dignidad del imperio o del reino cristiano aparecía como esencialmente dependiente del poder directivo de la jerarquía eclesiástica.

De hecho, el entramado de estas ideas iba dirigido necesariamente contra el emperador, hasta ahora señor de la Iglesia. Mas su fuerza política se apoyaba esencialmente, a tenor del proceso histórico, en la potencia de la casa real alemana (junto con la corona borgoñona, longo-barda e italiana, más la pretendida corona romana). Aunque las exigencias reformistas como tales no eran «nacionales» (o sea, «antialemanas»), sino que iban dirigidas contra la idea del emperador universal, de hecho tuvieron un efecto «antialemán», aunque, naturalmente, nada tiene que ver con el nacionalismo moderno.

Mas el movimiento se robusteció, por otra parte, con el Cluny de la Borgoña. Y aun cuando las tendencias irradiadas desde Cluny no pueden ser llamadas «francesas» en sentido moderno, el factor realmente antialemán que hemos mencionado arrastró a los papas a una grave modificación de su política de alianzas: los papas, en efecto, llamaron en su ayuda a los normandos, quienes en un principio habían sido combatidos por Nicolás II como enemigos del imperio y de la Iglesia; y luego, buscaron sus aliados contra el emperador *alemán* dondequiera que los hubiese. De esta suerte, el papado terminó buscando su apoyo en Francia.

d) Para poder comprender mejor estos acontecimientos es importante tener en cuenta que en los círculos cluniacenses el concepto de la libertad de la Iglesia no se elaboró de golpe, sino paulatinamente. Hasta mediados del siglo XI, en el mismo Cluny no se hubiera puesto ningún reparo en atribuir al rey un carácter *espiritual* y admitir que reinaba sobre la Iglesia de múltiples maneras. Las voces que murmuraban contra el hecho de que el papado fuera salvado por Enrique III, que precisamente era seglar, no

procedían de Cluny[10]. El mismo Pedro Damiano († 1072) todavía decía que la suprema instancia sacerdotal y el supremo poder secular debían trabajar (uno al lado del otro y conjuntamente) para el bien de la cristiandad «porque el sacerdocio goza de la protección del Estado y el *regnum* está protegido por la santidad del ministerio sacerdotal». Ambos tienen tareas propias y diferenciadas: «El rey tiene las armas seculares, el sacerdote la espada del espíritu, que es la palabra de Dios. ¡Situación feliz, cuando la espada temporal se une con la espiritual!».

Pero esta oposición introducida entre lo espiritual y lo secular fue agudizándose en ambos lados, tomando sentidos distintos. Por una parte se impuso la decisiva desacralización de la esfera política y, por otra, la clericalización. Esta era necesaria, pero luego resultó muy perjudicial.

e) El primero y principal efecto de la clericalización fue liberar a la Iglesia en su nueva etapa del empleo abusivo, en su mayor parte simoníaco, de los bienes episcopales y conventuales por parte del laicado. Una demostración clara y convincente nos la ofrece ya el título del libro del cardenal Humberto de Silva Cándida († 1061), *Adversus simoniacos* (1054-58), libro básico y sintetizador de toda esta evolución: un verdadero escrito programático. En él podemos ver cómo se efectúa el mencionado traslado del programa de reforma monástico-cluniacense al plano eclesiástico. Humberto exige que la Iglesia y el papado estén libres de la realeza, que la Iglesia tenga dominio sobre lo temporal. El escrito combate la influencia del rey alemán sobre la Iglesia y la investidura de los obispos por el rey mediante la entrega del anillo y del báculo. La investidura corresponde únicamente al «sacerdocio». La motivación de esta exigencia está dada simbólicamente en la imagen del cuerpo y del alma. El alma es lo superior. El alma es la Iglesia. El reino es comparable al cuerpo.

Muy importante fue el argumento religioso que se introdujo: la peligrosa tesis radical-espiritualista de la invalidez de las ordenaciones simoníacas. Como de hecho la investidura de seglares se equiparaba sencillamente con la simonía, la prohibición y su peligrosidad tuvo enorme alcance.

Junto a esto había también otro elemento peligroso: ¡la llamada a las masas y a los príncipes cristianos a levantarse, en caso de necesidad, en defensa de la Iglesia contra los obispos simoníacos!

7. Las ideas de Humberto no se quedaron en mera teoría; se pusieron en práctica con una ley para la elección del papa. Nicolás II (el primer papa ya no alemán), en el Concilio Lateranense del año 1059 (bajo la dirección de Hildebrando y de Humberto), estableció que únicamente los cardenales[11]

[10] Cf. § 45,6.

[11] Cardenales se llamaban los más estrechos colaboradores del papa. Al principio eran los siete obispos de las diócesis de alrededor de Roma, los veintiocho sacerdotes de las iglesias titulares de la ciudad y los catorce (luego dieciocho) diáconos de las zonas

tenían el derecho de elegir papa; el papa debía ser elegido *en lo posible* entre el clero *romano* y la elección, también en lo posible, debía tener lugar en Roma.

En definitiva, lo que la nueva ley para la elección del papa pretendía era asegurar la influencia de las fuerzas reformistas en la elección pontificia. En primer término iba dirigida contra las intromisiones de la nobleza romana[12]. De la argumentación se deduce que contra lo que ante todo se quería proceder era contra las intromisiones simoníacas. Por lo demás, no hay indicios de animosidad y mucho menos de hostilidad directa contra el rey alemán. Pero, de hecho, la nueva reglamentación significó inevitablemente el fin de la praxis seguida hasta entonces en el nombramiento del papa, que el mismo Enrique III había observado como patricio y emperador. En la encíclica publicada por Nicolás sobre el Concilio de Letrán de 1059 (en la que se promulgaba la ley de elección papal): 1) no se dice nada sobre derechos reales o imperiales (a excepción de una fórmula intrascendente); pero 2) se rechaza absolutamente la investidura por los seglares en su más amplio sentido.

Esto fue una protesta general contra el poder eclesiástico de los señores temporales y, de hecho, un ataque contra el *regnum* alemán, pues el poder de los reyes alemanes sobre la Iglesia se basaba precisamente en el derecho de investidura. El cumplimiento de lo que aquí se exigía significaba la aniquilación del sistema germánico de las iglesias privadas. Pero como en las iglesias privadas había enormes cantidades de bienes del rey, este ataque constituía una verdadera amenaza para el conjunto de la situación alemana, incluido el aspecto político.

Contra el descontento suscitado por la ley de la elección papal, la curia trató de protegerse aliándose con los normandos.

Esta alianza, gracias a la actuación determinante de Hildebrando, produjo en seguida sus frutos (anti-imperiales) en la elección, realizada bajo la protección normanda, de Alejandro II[13] (1061-1073), cofundador de la *pataria* de Milán (véase después), a quien las fuerzas imperiales, bajo el influjo de la nobleza romana y los obispos imperiales lombardos, opusieron un antipapa (Honorio).

---

pobres. Desde que les fue confiada la elección del papa, su importancia creció constantemente, mientras fue menguando la de los metropolitanos.

[12] ¡Por ejemplo, de los Tusculanos! Estos, antes que tuviese lugar la elección de Nicolás, elevaron al papado por propia iniciativa a un cardenal que tomó el nombre de Benedicto X (por lo demás, se trataba del cardenal-obispo de Velletri, inclinado a la reforma).

[13] Bajo este papa comienzan los reinos españoles a adquirir de nuevo mayor importancia en la historia de la Iglesia: quedan más estrechamente vinculados a Roma; comienza la reconquista (lucha contra los árabes) apoyada por el papa con la primera indulgencia de cruzada que consta con certeza.

Vista a la larga, la ley del 1059 sobre la elección del papa fue una importante etapa en la susodicha *clericalización* de la Iglesia. Igual que desde hacía mucho tiempo estaba excluida la participación del pueblo en el nombramiento de los obispos, también lo fue ahora en la elección de papa[14]: la separación entre pueblo y clero se hizo más radical; la Iglesia poco a poco, «tanto interior como exteriormente, en sus ministros, en su culto y en su formación, pasa a ser una pura Iglesia sacerdotal» (Brandi)[15]. Los efectos de esta separación y de esta oposición a lo largo de siglos (los valdenses, Wiclef, los humanistas) fueron una de las causas de la Reforma o, respectivamente, de su éxito.

8. El papado (como representante de las tendencias reformistas) encontró en este tiempo, aparte de cierta oposición, dos importantes aliados en la misma Italia: los normandos al sur y la *pataria* al norte.

a) La alianza con los *normandos* se efectuó viviendo aún Nicolás II[16] (1059). El duque Roberto Guiscardo prestó juramento al papa de ser *fidelis* (= vasallo) suyo y de la Iglesia romana, de ayudar a la «regalía» de San Pedro y de pagar una pensión anual, así como de contribuir, siguiendo las indicaciones de los cardenales «mejores», a que el papa fuera elegido y designado para la «gloria de san Pedro». Así, el papa aceptó formalmente el *sistema feudal* en beneficio propio. Las bases jurídicas de la concesión estaban dadas en la *donatio Constantini,* que de ahora en adelante será cada vez más valorada.

b) Junto a este amplio despliegue de fuerzas observado en la reforma monacal y eclesiástica hubo también un cierto despertar y resurgir de las masas populares. Este proceso, enteramente anónimo, se puede constatar históricamente primero en la *pataria* (sobrenombre equivalente a «chusma» o «canalla»). Está relacionado con las aspiraciones de las ciudades de Lombardía (también Florencia y Flandes), con su característica contraposición, cada vez más aguda, de los estamentos sociales. Las manifiestas tendencias antifeudalistas y democrático-sociales están siempre completadas o incluso sostenidas por afanes originariamente religiosos. En algunos casos —como en Milán—, el clero y los nobles llegaron a tomar la dirección; también en Milán, uno de los fundadores de la *pataria* fue el futuro papa Alejandro II. La relación con ella ya se inició con el predecesor

---

[14] La aprobación de la elección por parte del pueblo, que en principio siguió existiendo mucho tiempo, carecía de significado jurídico.

[15] El proceso fue introducido por una multiplicidad de elementos. También actuó en el mismo sentido la oposición entre el latín y las lenguas vulgares, que se estaban afianzando.

[16] En Melfi (por obra de Hildebrando): el normando Ricardo de Aversa recibió la investidura de Capua y el duque normando Roberto Guiscard la de Apulia Calabria y Sicilia (que primeramente tenía que ser conquistada a los sarracenos).

de Nicolás II, esto es, con Esteban IX (último de la serie de papas alemanes de la alta Edad Media) por conducto de Hildebrando.

c) La *pataria* representa en cierto sentido el comienzo histórico de aquel movimiento de los *Pauperes Christi,* que hacia finales de siglo englobó amplias capas populares, para dividirse muy pronto en una rama ortodoxa y otra herética.

Si se considera la situación de las fuerzas reformistas al iniciar su resurgimiento religioso-espiritual, se comprenderá qué es lo que hizo de la *pataria* su aliada natural. Aquí estaban las masas cristianas que Humberto había llamado. Entusiastas y sensibles al ideal de una Iglesia purificada, liberada de las trabas de lo temporal, estaban del todo dispuestas a sublevarse contra el clero feudal, concubinario y simoníaco y a rechazar los sacramentos por ellos administrados.

Lo peculiar de esta alianza fue sin duda que la Iglesia de la reforma, una Iglesia acentuadamente clerical, se uniese con la Iglesia del pueblo, una Iglesia religiosamente viva. Desgraciadamente, a la larga no se consiguió aprovechar esta naciente fuerza de los cristianos seglares para bien de la Iglesia y del mundo. Pero desde este momento en la Iglesia, hasta entonces solamente medieval-aristocrática, ya se advierte un rasgo democrático. La evolución ulterior de la *pataria* es paralela a la lucha de las investiduras.

d) El programa reformista halló también adversarios obstinados: los desórdenes morales parecían inextirpables. Príncipes y nobles menospreciaban los derechos de los estratos populares inferiores (sublevación de la *pataria).* El alto clero, rico y emparentado con los señores feudales, vivía como ellos: disfrutando y siguiendo una política de poder. La sociedad feudal que se estaba formando mostraba evidentes signos de debilidad interna: los desvíos matrimoniales del rey Lotario, el gobierno de las mujeres y de los partidos en Roma, la incontinencia de los sacerdotes (¡la fuerte resistencia a la implantación del celibato obligatorio!) y la simonía, que todo lo destruía, son síntomas típicos del bajo nivel moral de la sociedad de entonces, especialmente en Italia y en Francia.

En todo esto, sin embargo, no podemos pasar por alto que el estado «cuasi conyugal» del bajo clero no era sólo síntoma de decadencia, sino también expresión de antiguas y antiquísimas costumbres. También hay que recordar los intentos de reforma de los otones y de los salios. Pero el complemento más importante del cuadro aquí bosquejado lo hallamos en las fuerzas *positivas* que se opusieron a la reforma gregoriana. La parcial reserva del mismo Cluny en la inminente lucha entre el papa y el emperador, o la reacción contra los excesos de la reforma eclesiástica, como tendremos ocasión de ver en diversas manifestaciones de Bernardo de Claraval, así lo demuestran, Pese a todo, la obra de reforma resumida en el nombre de Cluny desde su fundación y sus tiempos heroicos y la reforma de la Iglesia impulsada y nacida de su espíritu vencieron al fin, sobre todo

por obra del inexorable Gregorio VII. La prueba la tenemos en los siglos XII y XIII: tras los siglos de preparación del primer milenio, han sido Cluny, Gregorio VII y Bernardo de Claraval quienes otorgaron a Occidente una estructura realmente cristiana.

§ 48. *GREGORIO VII. LA LUCHA DE LAS INVESTIDURAS*

1. La *investidura laica,* esto es, la investidura o enfeudamiento de un clérigo realizada por un príncipe secular, concediéndole un obispado o una abadía, tenía lugar mediante la entrega del báculo[17] y, más tarde, también del anillo, insignias de la dignidad episcopal. En su esencia se remonta a los comienzos del Imperio franco cristiano. Fundamentalmente era una parte del sistema de la Iglesia territorial, aceptado por la misma Iglesia, con el cual estaban esencialmente conectados unos derechos (y obligaciones) eclesiásticos del príncipe. Tanto por su uso legítimo como por su abuso en los siglos X y XI, en todos los reinos se había convertido en costumbre. Todavía en el año 921 un papa (Juan X) había admitido lo siguiente: según la antigua costumbre, nadie sino sólo el rey puede otorgar un obispado a un sacerdote.

Estas profundas raíces impiden juzgar la investidura de los seglares simplemente como antieclesiásticas, y aún menos legítimo es hacer en todos los casos, indiscriminadamente, el reproche de simonía. Tal reproche no se hizo siempre, ni aun cuando los cargos eclesiásticos se transmitían por compra, venta, herencia o dote. Porque podía tratarse de iglesias privadas entre las cuales, poco a poco, negaron a contarse también grandes iglesias dotadas con los bienes del rey. Naturalmente, el peligro de profanación no era solamente una amenaza, sino que, principalmente a partir del desorden merovingio, fue cada vez más una realidad. La investidura es una manifestación concreta, especialmente importante, que pone de relieve el peligro religioso de la Edad Media en general: la unión de lo espiritual con lo material en perjuicio del primero.

También es preciso distinguir muy cuidadosamente cuando se juzga la conducta moral del clero. Si bien en los siglos IX y X el clero, por lo general, no estuvo a la altura de la dignidad de su vocación, no por eso se puede afirmar que todo el clero de entonces llevó una vida desenfrenada. Por lo que toca particularmente a los obispos, por lo menos el episcopado alemán, después de haber superado la decadencia hacia mediados del siglo X, esto es, desde los tiempos de Otón I, cumplió perfectamente su doble misión de señor político y eclesiástico, resultante de la investidura laica. Cuán honda era la problemática en su conjunto lo demuestra el hecho de

[17] No del báculo pastoral de la Iglesia antigua, sino la del cetro germánico como símbolo del poder.

que los frentes nunca estuvieron claramente establecidos, sino que en las graves luchas que se siguieron buena parte de la Iglesia imperial, incluidas algunas grandes abadías, estuvieron a veces del lado del emperador.

A todo esto, el partido reformista siempre vio con mayor claridad los peligros y las sombras. Entre sus representantes, como ya se ha dicho, al lado y después de Humberto de Silva Cándida, el hombre más importante fue Hildebrando, el futuro Gregorio VII. Cuanto más claramente comprendieron estos círculos[18] la peculiaridad del elemento religioso-cristiano y su superioridad sobre lo económico-temporal, tanta mayor sensibilidad tuvieron para captar la estrecha conexión existente entre lo espiritual y lo económico y tanto más rápidamente (incluso demasiado rápidamente) concluyeron la prohibición canónica de la simonía. Pero precisamente aquí radica la dificultad: en distinguir del abuso lo que histórica y objetivamente era legítimo, para lo cual había que dilucidar primero en qué consistía la simonía. Y tampoco aquí reinaba unanimidad entre los mismos reformistas.

2. Hildebrando (nac. hacia el año 1020) volvió otra vez a Roma en el año 1049 procedente de Cluny. Puede decirse que su pontificado comenzó mucho antes de ser elegido papa. Ya bajo el pontificado de los cuatro sucesores de León IX († 1054), incluso mucho antes de que él mismo ocupase un verdadero cargo en la curia, había tomado parte muy importante en el gobierno de la Iglesia gracias a sus relaciones familiares y amistosas con los activos círculos reformistas. En el año 1073 fue nombrado papa; tomó el nombre de Gregorio VII. Contrariamente al decreto de la elección pontificia del año 1059, en que él mismo había tomado parte, no fue nombrado por los cardenales, sino por el clero y por el pueblo en la forma antes acostumbrada. Posiblemente hasta creyó correcto anunciar su elección al rey de Alemania (Enrique IV) y aceptó la confirmación de Enrique. Una vez elegido, puso todo su empeño, casi sobrehumano diríamos, al servicio de la Iglesia. Comenzó su pontificado, de conformidad con su educación intelectual y espiritual de Cluny y en armonía con el círculo de los reformistas eclesiásticos, con ideas programáticas muy claras, pero no con una declaración de *guerra* contra el rey de Alemania, de quien incluso esperaba protección contra el rebelde episcopado imperial.

Gregorio VII representa en su persona[19] y en su obra el programa de todo el curialismo de la alta Edad Media. Fue monje y fue papa. Y ambas

---

[18] Naturalmente, semejante conciencia no hizo de los reformadores unos seres utópicos, extraños al mundo, y mucho menos en la confusión de aquellos tiempos de revoluciones y afirmaciones. Incluso el mismo Hildebrando no consideró simonía el empleo del dinero por parte de Gregorio VI para alejar al infausto Benedicto IX.

[19] Sobre su origen tenemos pocos datos concretos. Su padre descendía de familia no noble.

cosas por entero. Fue servidor de Cristo y de su vicario, san Pedro, pero también un *dominador* nato.

En él lo uno se fundió tan perfectamente con lo otro que puede decirse que el dominio sobre los hombres fue la forma de su servicio a Cristo, más aún: servicio en el cumplimiento del encargo de dirección universal dado por el Señor a Pedro.

Su característica más significativa es su absoluta fidelidad a lo espiritual en medio de las grandes realidades políticas, esa tensa y equilibrada conjunción que en realidad apenas puede darse sin violencia, pero que Gregorio con un imponente esfuerzo psicológico, intelectual y religioso supo conjugar con la más pura intención. Dotado de una indomable fuerza de voluntad para la lucha, no exento de dureza[20], poderoso domeñador de hombres y de sí mismo, imprimió de forma indeleble en la conciencia de la humanidad occidental la imagen ideal del monje (piedad ascética), pero ante todo la imagen del papa como *dominador* (todo el mundo, incluidos los poderes políticos y sus representantes, como ámbito del señorío de Cristo y de Pedro). Realizó el misterio del servicio genial y soberano a la Iglesia.

Sus ideas adquirieron forma definitiva tras una cierta evolución. Primeramente reconoció el poder real-imperial como coordinado con el pontificio. Pero después dedicó todos sus esfuerzos a la lucha sin contemplaciones por el ideal que él siempre proclamó, la *iustitia,* el derecho divino. Un *único* reino de Cristo sobre los pueblos y sus poderes políticos: bajo la dirección del papa. En él, por obra del papa, se realiza el *único* derecho divino, la *única* soberanía de Dios. Y esta dimensión espiritual está exenta de toda concepción meramente simbólica o espiritualista, está más bien inmersa en la realidad política concreta: ¡el papa como supremo señor feudal del mundo! Pues lo sacerdotal es lo supremo, no puede estar sometido a nadie. Todo el mal en la Iglesia procede de que esta ordenación ha sido alterada por las intromisiones del poder temporal. La configuración del mundo según el plan de Dios, descrita por Agustín, únicamente llegará cuando el sumo sacerdote dirija el mundo. O sea, la *iustitia* únicamente se alcanzará cuando la Iglesia posea su *libertas.* La base de todo esto es y será siempre la superioridad, la singularidad y la independencia de lo religioso-eclesiástico.

Gregorio VII tomó muy en serio, con toda radicalidad y sin contemplaciones, esta idea clave desde Nicolás I. El mismo pudo en parte poner en práctica el programa. La mayoría de sus sucesores heredaron lo que él había sembrado. Las grandiosas innovaciones religiosas de la Iglesia

---

[20] San Pedro Damiano, importante colaborador, pero autónomo, bajo el pontificado de diversos papas, lo llamaba un «santo Satán», pues su palabra le azotaba como áspero viento del norte.

en los siglos XI y XII no hubieran sido posibles sin la conciencia eclesiástica que él contribuyó a formar.

El historiador eclesiástico, al echar una mirada retrospectiva, también debe ver sin duda los aspectos oscuros de este desarrollo: las mejores fuerzas de la Iglesia de la Edad Media estuvieron desde ahora cada vez más comprometidas en obtener y mantener la soberanía, y esto con toda fuerza utilizando los medios del mundo. La inmanente venganza del mundo «conquistado» no podía faltar: el intento de establecer un orden teocrático en este mundo con medios político-seculares determinó una estrecha vinculación de los jerarcas a este mundo y fue parcialmente causa de su mundanización.

El asentamiento del dominio universal del papado fue propiamente y por entero obra de Gregorio VII. En este sentido su programa representó (como realización o continuación de las ideas del Pseudo-Isidoro, Nicolás I y Nicolás II) una novedad en la medida en que él supo resumir consecuentemente las exigencias del programa de la reforma y comenzó a realizarlas.

La anhelada independencia de la Iglesia respecto al Estado era intrínsecamente legítima. Incluso se puede decir, según una ley histórica general, que una cierta insistencia exagerada en aquélla era hasta necesaria para que su legitimidad pudiera imponerse. Sólo que ahora, dada la forma histórica que la Iglesia alemana medieval había llegado a adquirir, el proceder de Gregorio significó esencialmente una ruptura con el pasado. También en Gregorio es imposible pasar por alto ciertas exageraciones fatales (en las que ya le había precedido el cardenal Humberto), aunque todas ellas estuvieron dictadas por un elevado fervor religioso, y mucho menos los contratiempos que lógicamente debían seguirse de estas pretensiones clericales[21].

De acuerdo con el sistema de las Iglesias territoriales, que había hecho posible la cristianización de Europa, de acuerdo con la Iglesia imperial de la primera Edad Media, con la consagración del rey-emperador y con la salvación de la Iglesia del *saeculum obscurun* por obra del emperador, los poderes políticos de Alemania tenían el derecho histórico de hacer oír su voz en la Iglesia. La investidura de los laicos, que desencadenó la guerra bajo el reinado de Enrique IV, no fue en absoluto caprichosa, motivada sólo por apetitos mundanos, no espirituales. La lucha de las investiduras no fue simplemente una lucha del derecho contra la injusticia. Lo trágico de tal lucha consistió precisamente en que ambas partes tenían razón. En el fondo se trataba del problema central de la humanidad: la relación entre Estado e Iglesia, religión y política; un problema que por la

[21] Hablando del origen de los Estados (que surgen de vicios pecaminosos por instigación del diablo), se expresa con un subjetivismo desenfrenado e injusto (*Cartas,* VIII,21). Más tarde, los grandes teólogos no compartirán esta opinión.

naturaleza de sus elementos siempre está necesariamente sujeto a fuertes tensiones. La tensión aparecida entonces, y que Gregorio puso impetuosamente en primer plano, se cifraba precisamente en el hecho de que su tendencia iba dirigida contra algo que ya se había convertido en historia. En este sentido puede decirse que Gregorio fue un hombre que pensó y actuó de forma fundamentalmente ahistórica. Y aquí, pese al colosal progreso de lo religioso-eclesiástico, se escondían graves peligros para la Iglesia. No hay que olvidar que Gregorio se aferró a la idea de lo religioso y eclesiástico, concebida absolutamente, y la hizo valer con la desmesura de un emperador nato. Y esto tanto menos cuanto que él sostuvo puntos de vista que en el fondo eran de carácter político y necesariamente tenían que llevar a los papas a pensar políticamente. Así es como, pasando por la teocracia papal, esto es, por su exacerbamiento, se preparó la recaída en la politización y secularización del papado, tal como ocurrió parcialmente en Aviñón y luego, más radicalmente, en el Renacimiento.

Esta oleada de fuerzas, negativa para la Iglesia, se vio robustecida por la implicación, tantas veces mencionada al hablar de la primera Edad Media, de la Iglesia y el Estado en una mezcolanza que sólo rarísimas veces (como en tiempos de Enrique III) se integró en una relación de coordinación, pero que por lo general, inevitablemente, provocó una reacción alternativa en la continua lucha por la supremacía y en las continuas intromisiones de un poder en el ámbito del otro. Con ello se hizo imposible la auténtica diferenciación, único medio que hubiera facilitado una «unidad» de colaboración y de reciprocidad. Vencido el plazo del nuevo orden, el cual había de dar a la Iglesia su auténtica libertad de movimientos (desligándola de los lazos de la historia nacional), únicamente el reconocimiento de los derechos del imperio y de la independencia (¡no la autonomía!) de la actuación estatal-secular hubiera hecho posible una regulación capaz de restablecer el necesario equilibrio interno de las dos fuerzas y de impedir la oposición recíproca, destructiva para ambas.

La trágica tensión (tantas veces subrayada), que latía en la construcción de la *societas christiana* medieval y que en sus cimientos ya contenía los gérmenes de su propia destrucción, no fue aquí estructuralmente eliminada, sino religiosamente acrecida y fomentada.

3. La primera medida de Gregorio, orientada a la reforma *interna* de la Iglesia, atacó el peor de los males religiosos: la *simonía* y la *incontinencia* de los sacerdotes. Tal como ya había hecho León IX y luego Nicolás II (1059), amenazó con la deposición a todo aquel que hubiera llegado a ocupar un cargo espiritual por simonía; a todos los sacerdotes se les prohibió el matrimonio, y al pueblo, asistir a los oficios divinos celebrados por sacerdotes que vivieran maritalmente (1074). El partido reformista y una gran parte del pueblo acogieron con alegría estos decretos; pero los afectados rechazaron ásperamente los «nuevos» decretos, así como

la «insoportable» e «irracional» exigencia del celibato, tanto a título individual como por medio de sínodos. Y al reiterarse la amenaza de deposición del 1074, toda una serie de obispos alemanes y lombardos y de consejeros reales desobedientes tuvieron que ser excomulgados. (La oposición duró hasta los siglos XII y XIII. Después, la legislación pontificia obtuvo una victoria radical)[22].

a) No cabe duda que con esto se había elegido como norma un elevado ideal. Su imposición paulatina, a pesar del relajamiento del siglo XIV en adelante, hizo alumbrar en la cristiandad, y especialmente en el clero, enormes valores morales y religiosos.

Sin embargo, no podemos silenciar el problema de fondo. Los oponentes no eran simplemente unos hombres sensuales desenfrenado. Es cierto que ya desde muy antiguo en la Iglesia de Occidente se daban principios canónicos para las leyes ahora establecidas. Pero en el ámbito germánico no habían podido imponerse entre el clero secular. Se había llegado a implantar una praxis equivalente en puntos esenciales, a las condiciones vigentes en la Iglesia oriental. La introducción generalizada del celibato representaba, pues, una innovación, ya que en puntos decisivos convertía al sacerdote en monje, cosa que él ni era ni debía ser. Contra esta generalización, por primera vez en la historia de la Iglesia, se hizo valer de forma generalizada la autoridad de las Escrituras contra la dirección eclesiástica. No hay que olvidar que con aquellas disposiciones legales se oscurecía el carácter carismático de la virginidad y se favorecía su juridización.

b) El segundo paso se dio en el año 1075 con la prohibición general de toda *investidura laica* «simoníaca»: deposición para quien recibía la investidura, excomunión para el príncipe que la confería. Gregorio equiparó aquí la investidura laica con la simonía sin discriminación alguna. Contra esta segunda medida hubo una oposición mucho más fuerte que contra la primera. Y no fue sólo el interés personal la causa de la oposición. Como ya hemos dicho, intereses vitales del imperio se oponían a la aplicación absoluta de la norma pontificia. Los obispos y abades imperiales eran los principales poseedores de los bienes del imperio, sobre ellos se apoyaba en su mayor y mejor parte la potencia real (económica y militar) de Alemania. Prescindiendo de la sagrada dignidad del rey consagrado y de la correspondiente conciencia de su poder eclesiástico, el rey alemán, por el mero hecho de darse tales circunstancias políticas, no podía renunciar totalmente a intervenir en la provisión de las sedes episcopales.

Debido a esta nueva concepción pontificia de la independencia de la Iglesia, por fuerza tuvieron que surgir roces. Como esta independencia de

---

[22] En la Iglesia griega la evolución tomó otro curso (cf. nota 54 de § 18); allí fue la opinión popular la que favoreció esta normativa. Pero, dado que los obispos habían de ser célibes, eran elegidos de entre los monjes.

la Iglesia significaba en la práctica la pretensión de obtener la dirección universal sobre la unidad realmente bipolar, esto es, político-eclesiástica, de la cristiandad, es explicable que dentro de la nueva legislación eclesiástica, a la larga, no se pudiera llegar a una auténtica solución. En aquel tiempo, no obstante, hubiera sido posible lograr una tregua política si, como se ha dicho, la investidura en la práctica no se hubiera confundido tan a menudo con la simonía. Aquí residía el aguijón *religioso* que no dejaba tranquila la conciencia cristiana. Finalmente, no podemos olvidar un dato decisivo: «la existencia futura de la Iglesia estaba seriamente amenazada por la poderosísima influencia del derecho germánico de la iglesia privada» (U. Stutz).

c) En Alemania reinaba entonces Enrique IV (1056-1106), hombre muy capacitado. El mismo había procedido de forma simoníaca en la concesión de obispados. En las discusiones habidas entre el papa y el rey fue decisivo el año 1075. En la pugna por la provisión del importante arzobispado de Milán, Enrique, acuciado desde algún tiempo atrás por la insurrección de los sajones, prometió un cambio de rumbo. Con lo cual sus consejeros fueron absueltos de la excomunión y a él, que no se había separado de ellos, le fue concedida la absolución. De este modo pasó por ser ante el papa un príncipe que servía a la *iustitia,* en subordinación al poder espiritual. Pero cuando los sajones fueron vencidos con la ayuda de los príncipes, Enrique no quiso saber nada de sus concesiones. Obró como hasta entonces (especialmente en el asunto de Milán). Gregorio reaccionó (diciembre de 1075) con una severa advertencia al rey, que, en unión con la amenaza de excomunión, equivalía a un ultimátum. Inmediatamente convocó el rey (enero de 1076) una dieta en Worms, en la cual el cardenal Hugo de Remiremont, un antiguo amigo de Gregorio que había tomado parte muy activa en su elección, excitó los ánimos contra el papa. Los veintiséis prelados presentes tomaron la decisión de deponer al papa por supuestos crímenes (también se les adhirió un sínodo de Lombardía). Enrique, invocando sus derechos de patricio, exigió la retirada del papa. Ello dio origen a la tristemente célebre carta a «Hildebrando, el falso monje».

Enrique trató de consolidar su situación nombrando personalmente algunos obispos y atacando a la *pataria.*

Pero los días de Sutri habían pasado definitivamente. La Iglesia imperial no cerraba filas detrás del rey. Los influyentes arzobispos de Magdeburgo, Bremen, Salzburgo y Colonia (Anno, el enemigo de Gregorio, había muerto) no estuvieron representados en Worms. A esto se añadía que en Italia los aliados políticos del papa eran los más fuertes (la

pataria; los normandos; Matilde de Tuscia, con su importante poder territorial en la Italia central y septentrional)[23].

Los occidentales ya estaban hasta cierto punto acostumbrados a procedimientos tales como la deposición del papa en Worms, bien por las medidas tomadas en el Imperio romano de Oriente, bien por las escandalosas vicisitudes del *saeculum obscurum,* como también por las intervenciones salvadoras de Otón I y de Enrique III. Ahora sucedió precisamente lo contrario, y esto, para la conciencia occidental, fue algo nuevo, inaudito, revolucionario: rápidamente, sólo un mes después de la «deposición» de Worms, en el sínodo de los príncipes del año 1076, el papa decretó la ya anunciada excomunión de Enrique, pero junto con lo verdaderamente nuevo, lo más importante: con su deposición, con la dispensa de los súbditos de su juramento de fidelidad y con la prohibición[24] de obedecer al soberano[25].

4. La bula de excomunión de Gregorio[26] revela una fuerte conciencia religiosa de su autoridad, inconmovible por la protección de Pedro. Nos hallamos ante el papa del Medievo, que domina el mundo en toda la plenitud de su poder. El mundo acusó el gran significado de este nuevo proceder. ¡La primera excomunión de un rey alemán! ¡El supremo protector y codirector de la Iglesia, separado por el señor de la Iglesia del cuerpo de la cristiandad! Y la reivindicación pontificia de soberanía exclusiva sobre la Iglesia fue no solamente anunciada de forma insólita, sino también llevada a la práctica con una medida en forma de ultimátum: ¡en vez de codirección, obediencia! En su carta desde Worms Enrique IV había invocado la tradición de que el soberano consagrado estaba únicamente sometido al juicio de Dios. Pero en su *Dictatus papae* Gregorio explicó con suficiente claridad que sólo el papa está destinado a «gobernar la Iglesia».

No hay que olvidar, por desgracia, que las formulaciones del papa no están exentas de superlativismos insuficientemente controlados. El que

---

23 Siendo todavía una niña, fue objeto de intrigas políticas. Primeramente fue unida en matrimonio a su hermanastro Godofredo y, tras su disolución, con el joven duque Welf. Este matrimonio también fue disuelto. Matilde no tuvo hijos. Su herencia, los llamados matildianos, fue durante siglos manzana de discordia entre el papa y el emperador.

24 Un detalle sintomático del cambio de conciencia: en el acto de la excomunión, Inés, la emperatriz-madre, estaba sentada a los pies del papa.

25 La bula está redactada en forma de invocación directa de Gregorio a san Pedro: «a Pedro... tú, que desde mi infancia me has alimentado a mi y a tu santa Iglesia romana», «depende de tu gracia, si te place, que me obedezca el pueblo cristiano que me ha sido confiado». La condena se efectúa «en el nombre de Dios omnipotente... en virtud de tus plenos poderes (de Pedro) y de tu autoridad...».

26 Que no se trata aquí de una reacción eventual nos lo demuestra el *Dictatus* de Gregorio, que ya había declarado la deposición y la exoneración de la obediencia como derecho del pontífice.

Gregorio «liberara a todos los cristianos del juramento de fidelidad que habían prestado o *deberían prestar* al rey» es uno de ellos. ¡A qué peligrosas consecuencias podía o debía conducir esto!

El efecto de la excomunión no fue del todo unitario. Pero incluso donde se negaba al papa la facultad de deponer al rey (a veces en una burda forma de demagogia política)[27] se habló de una conmoción universal. Esta fue, en efecto, la sensación general: se había llegado a un choque catastrófico[28].

A la vista de su peligrosa situación política como rey alemán (los príncipes habían decidido, en una reunión de Tribur, la deposición de Enrique y la elección de un nuevo rey, en el caso de que él en el plazo de un año no se hubiera librado de la excomunión), Enrique determinó, en el invierno de 1076/77, ir a través de los Alpes a Canosa, castillo fortificado de la marquesa Matilde de Toscana, que permanecía fiel al papa, y donde el mismo papa estaba hospedado (de camino hacia Augsburgo, donde iba a asistir a la dieta de los príncipes para «comprobar la dignidad del nuevo electo»). Por tres días el rey se presentó de penitente ante el castillo, pidiendo ser nuevamente admitido en la Iglesia, Fue una fuerte humillación, pero una humillación inserta en el marco de la fe cristiana común, es decir, una humillación del rey ante san Pedro. ¿Qué interlocutor, o incluso qué papa, hubiera podido en semejante situación obrar por motivos puramente espirituales, dejando a un lado las consideraciones políticas? Ciertamente, Gregorio, al principio, rehusó ver al rey. Pero al cuarto día cedió. El principal intercesor fue el abad Hugo de Cluny, padrino de bautismo de Enrique. Gregorio dio a Enrique la sagrada comunión: el sacerdote que había en él no pudo denegarle la absolución. Pero, naturalmente, no se pronunció a favor de la reposición del rey en su soberanía.

Políticamente, sin embargo, salió vencedor el rey. Pero ¡nótese bien: vencedor en el plano de una política a corto plazo! En el orden de la idea que se trataba de llevar a la práctica, ambas partes sufrieron una derrota decisiva e irreparable: la humillación del rey, emperador en ciernes, quebrantó el carácter sacro autónomo e inmediato del rey alemán y futuro emperador, y con ello una premisa esencial de la vital unidad eclesiástico-política universal.

La conciliación no duró mucho. Depuesto por los príncipes, pero vencedor en la guerrilla general, Enrique exigió del papa su reconocimiento

---

[27] En esta ocasión, por vez primera, hubo una inundación de libelos, tendentes a influir la opinión pública.

[28] Bonizo de Sutri: «Todo nuestro orbe romano se vio sacudido por la noticia de la excomunión del rey». En el siglo XII, Otón de Freising medita así: «Leo y releo continuamente la historia de los emperadores romanos y jamás he podido encontrar un pasaje en que un papa romano haya excomulgado y depuesto a un emperador».

y la excomunión del antirrey (Rodolfo de Suabia) y amenazó con un antipapa. El papa, después de haberse mantenido durante muchos años neutral entre ambos candidatos (cada uno de los cuales le exigía la excomunión del contrario), pero encargando siempre a sus legados que examinasen el asunto, en el año 1080 reaccionó contra esta amenaza con una segunda excomunión. Y aprovechó la ocasión para afirmar solemnemente el derecho de la «Iglesia», en este caso del papa, de quitar o conceder, según los méritos, reinos e imperios y, en suma, todo señorío terreno.

Es significativo que esta segunda condena espiritual apenas surtiera efecto, aunque fue pronunciada después de que Enrique hubiese amenazado con la deposición del papa; en Alemania seguramente hubo muchos reparos sobre la legitimidad de esta excomunión. Enrique marchó nuevamente a Italia, designó un antipapa, sitió Roma por tres veces, la nobleza romana y la mayor parte del colegio cardenalicio se separaron del papa; Gregorio fue depuesto y exiliado; el antipapa Guiberto de Rávena fue reelegido y entronizado solemnemente con el nombre de Clemente III, y Enrique fue coronado por él en el año 1084. La derrota del papa parecía completa.

Los normandos liberaron a Gregorio del castillo de Santángelo y devastaron Roma en una proporción sin precedentes, de modo que la exacerbación de los romanos también se dirigió contra el papa. Tuvo que abandonar la ciudad y retirarse a Montecasino. Murió en el año 1085, en el «destierro» de Salerno.

La disputa en torno a la figura de Gregorio se avivó otra vez al cabo de los siglos, cuando el papa Pablo V lo canonizó (en el año 1605). En Francia, Austria y otros países, la celebración de su fiesta estaba prohibida todavía en el siglo XVIII; fue ante todo la biografía de Gregorio incluida en la oración del Breviario de los sacerdotes lo que se consideró como un ataque al carácter soberano de los príncipes.

5. Pero el pontificado de Gregorio no se agotó en la lucha con Alemania. En su célebre *Dictatus papae* presentó un vastísimo programa de las reivindicaciones universales del papado. Esta recopilación data de antes de la lucha de las investiduras. La segunda de las veintisiete proposiciones fundamentales sobre los derechos del papa dice: «el pontífice romano es el único que con razón puede llamarse obispo universal».

A esto respondió el cuidado de Gregorio por toda la Iglesia. Su ideal de la supremacía del papa sobre los príncipes y todos los poderes políticos él mismo trató de realizarlo entre los normandos, daneses y húngaros, en España, en Dalmacia y en la Provenza, incluso entre una estirpe rusa.

Los derechos tan radicalmente proclamados por Gregorio frente a todos los reinos no pudieron, sin embargo, implantarse en todas partes con la misma dureza.

Las investiduras fueron también el punto de arranque de sus desavenencias con el rey Felipe IV de Francia (1060-1108). En este caso, no obstante, no se pasó de la amenaza de excomunión. La situación de la Iglesia en Francia era sólo en parte semejante a la de la Iglesia imperial: la diferencia se explica por el aún relativamente escaso poder central del rey, esto es, por el mayor poder de la nobleza.

De gran interés intraeclesial fue sin duda la institución de un legado papal, mediante el cual el papa pudo intervenir en el antiguo ordenamiento de la Iglesia francesa (recortando considerablemente las pretensiones primaciales de Reims).

Cómo concebía Gregorio la situación de primacía frente al poder temporal se hace patente en su interesante intento de hacer depender directamente de la sede romana, al estilo feudal, toda una serie de instituciones políticas: 1) Un intento en este sentido fracasó frente al rey Guillermo el Conquistador de Inglaterra (quien fundamentalmente debía su reinado a la intervención de Alejandro II): Guillermo rechazó el juramento feudal y pagó solamente el acostumbrado óbolo de san Pedro. 2) Intentos parecidos en España también se quedaron más o menos en teoría, puesto que la «cruzada» del conde Ebolo de Roucy no obtuvo ningún resultado. Con todo, en este caso se ve claramente lo mucho que Gregorio se apoyaba en la donación de Constantino, de la que él deducía no sólo los derechos sobre España, sino también sobre Córcega y Cerdeña. 3) En mero intento quedó también su intervención en Hungría, donde el papa podía apoyarse en el envío de la corona hecho por Silvestre II. 4) La política papal logró sus fines en Croacia y en el Gran Principado ruso de Kiev. 5) En este contexto, en fin, es interesante el intento, por cierto también fallido, de hacer entrar en esa dependencia feudal al sucesor originariamente previsto en el imperio, Rodolfo de Suabia: la correspondiente fórmula de juramento contiene, además de la obligación de obedecer al papa, el reconocimiento formal de la *Donatio Constantini.*

Todas estas empresas no fueron de carácter meramente político; debían servir a la realización de la pretendida hegemonía mundial del papa, que en última instancia tenía un fundamento religioso. A pesar de todo, aquí se hace patente que Gregorio trataba de conseguir y asegurar la ampliación del campo del poder eclesiástico, en el sentido de su teoría, con medios político-temporales.

Al comienzo de su pontificado se perfiló la posibilidad de una unión con el Oriente. Tal vez algunas sentencias del *Dictatus* debían servir de base para la negociación. En todo caso, Gregorio planeó nada menos que una gran campaña de liberación, que bajo su dirección como *Dux et Pontifex* debía aunar la empresa militar con la tarea espiritual. ¡El gran monje y emperador, jefe militar al mismo tiempo!

El papa, aparentemente vencido por Enrique IV, resultó, sin embargo, vencedor en el combate histórico (mucho más tarde, y de forma clarísima en la caída de Bonifacio VIII, surtieron su efecto algunos falsos principios de su concepción fundamental). En efecto, la lucha de las investiduras motivada por estos problemas, que duró unos cincuenta años, terminó en lo esencial con la victoria de la causa pontificia: de una total dependencia la Iglesia pasó a una emancipación también completa; más aún, a la «preponderancia» (Ranke). Diez años después de la muerte de Gregorio vemos al papado, en la primera cruzada, como jefe del Occidente.

La lucha de las investiduras, como es natural, no dejó de tener repercusiones; fue una lucha verdaderamente enconada, muy compleja, en la que ya con Enrique V (cuando se sintió políticamente seguro) se sufrió un enorme retroceso, que se tradujo en una completa sumisión de la Iglesia: el papa Pascual (1099-1118) fue hecho prisionero y obligado a consentir en la investidura mediante anillo y báculo (el famoso *privilegium,* que el papa anuló posteriormente); su sucesor, Gelasio II, tuvo que huir a Francia (murió en Cluny) y fue nombrado el antipapa Gregorio VIII (1118-1121). Esto no obstante, tuvo lugar uno de los más radicales procesos de clarificación en la maduración del pensamiento occidental: poco a poco se aprendió a distinguir en general entre el *poder temporal* del obispo y su *ministerio espiritual.* Sobre esta base se llegó a una solución de compromiso en el Concordato de Worms de 1122 (entre Enrique V y Calixto II): libre elección del obispo por el clero, renuncia del rey a la investidura con anillo y báculo, investidura del candidato ya elegido con las posesiones temporales por parte del rey mediante el cetro, juramento feudal del obispo o del abad. Ya no se habla de una confirmación de la elección papal por parte del emperador, si bien Enrique V hubo de reconocer la *Regalia beati Petri.*

En un intermedio sumamente significativo, el mencionado Pascual II ya había ofrecido la solución, pero para su puesta en práctica la Iglesia alemana tardó setecientos años en madurar, y no sin violencia: la solución era la completa restitución de las «regalías» al imperio. El proyecto fracasó por la unánime negativa de los obispos alemanes. Esta propuesta de Pascual II aclara por completo el carácter de compromiso del Concordato de Worms. Igualmente ilustra toda la gravedad de la lucha espiritual en torno a las investiduras. El hecho de que la tentativa fracasara no dependió sólo del egoísmo de los príncipes de la Iglesia, sino también de que el pensamiento de entonces no estaba aún maduro para este proyecto, que hoy nos parece tan evidente: nadie estaba aún en condiciones de renunciar a la idea de la Iglesia *una,* de la *ecclesia universalis* que todo lo penetra, tanto lo temporal como lo espiritual.

El Concordato de Worms no trajo ninguna solución satisfactoria del problema, problema que en la práctica era poco menos que insoluble por su

planteamiento. Sin embargo, hizo época. Con toda la fuerza de un símbolo se puso esto de manifiesto en el hecho de que fue proclamado por el primero de los concilios ecuménicos de Occidente (en Letrán 1123, el noveno de los concilios ecuménicos generales). Este fue también el primer concilio ecuménico que, a diferencia de todos los anteriores, fue convocado y dirigido exclusivamente por el papa. El paso adelante fue definitivo.

Pero el progreso logrado no fue simplemente eclesiástico, sino de carácter marcadamente clerical; la ulterior formación de un laicado adulto dentro de la Iglesia se vio decisivamente dificultado por el nuevo rumbo de los acontecimientos y por la tendencia triunfante en esa nueva orientación.

No obstante, el rey alemán continuó influyendo de hecho en la provisión de obispados y abadías imperiales; a ello contribuyó su derecho de estar presente en la elección y poder decidir en caso de discrepancia de los electores. Una persona que no le fuese directamente grata, apenas podía llegar a ser consagrada. También el poder imperial de los Hohenstaufen se basará un día, en su mayor parte, en su influencia sobre los bienes de la Iglesia alemana, y así también en el mismo imperio encontraremos una numerosa falange de fuerzas religioso-eclesiásticas del lado del emperador.

6. La lucha de Gregorio VII contra Enrique IV tuvo una importancia histórica decisiva en muchos aspectos. Para poder verla en toda su complejidad es necesario tomar en consideración sus enormes tensiones, tensiones que jamás han faltado ni en las personalidades geniales ni en los tiempos heroicos. Es antihistórico querer neutralizar la figura de un Gregorio VII en nombre de un presunto cristianismo (cf. Mt 10,34: «no la paz, sino la espada»; Jr 1,10). También (y precisamente) en este momento de la evolución es preciso aprender a ver la realidad histórica como una realidad compleja, en la cual se interfieren elementos diversos, incluso aparentemente contradictorios, a veces legítimos o absolutamente necesarios, con otros negativos.

a) La lucha por el celibato y contra la simonía fue, en definitiva, una lucha cristiana, dirigida a liberar lo interior, lo religioso, de los apetitos sensibles y del poder material. El modo indiscriminado como fue llevada a cabo, sin embargo, muestra que ella misma no estuvo exenta de medidas objetivamente injustas.

En esta contienda no se trataba solamente de tener razón en una cuestión particular. El problema radical consistía en saber quién debía ser el jefe del mundo, la Iglesia o el Estado; se trataba de la pretensión del papado de desligarse del imperio, que hasta ahora había sido el dueño, y hacerse cargo él mismo de la dirección. Occidente se apoyaba por entero en unas bases que le había dado la misma Iglesia. En correspondencia con este hecho y a raíz del mayor valor atribuido al elemento religioso, el papado trató de conseguir la dirección. Era la fuerza del futuro. La historia al principio pareció dar la razón a Gregorio. A los diez años de su muerte, en

cumplimiento de un plan concebido por el mismo Gregorio, Urbano II figuraba ya como jefe de Europa en marcha contra el Islam (§ 49).

Mas tampoco debemos aquí silenciar los aspectos negativos. La misión de la jerarquía es, sin duda, la de someter toda la realidad al Señor, la de santificarla; pero la jerarquía no tiene la misión de hacer política *directamente*. Justamente la gran empresa de las cruzadas fue la que reveló este aspecto del problema, negativo en el sentido del evangelio.

b) Aparte esto, la lucha fue de suma importancia para la *unidad* de la Iglesia. Al quedar roto el lazo de unión de los obispos alemanes con el rey, automáticamente la Iglesia alemana perdió el carácter de «Iglesia imperial», con tendencias nacionalistas (a pesar de su idea universal). Por obra de Gregorio la Iglesia alemana se integró en el conjunto de la catolicidad, en un sentido mucho más directo de lo que había sido hasta entonces. Con ello, y por lo que a Alemania se refiere, se logró una de las principales finalidades del papado medieval, esto es, de la Iglesia en general. Y esto, a su vez, fue necesario para la existencia de la Iglesia. En efecto, el peligro de la escisión, aparentemente superado, volvería en seguida a amenazar a la Iglesia, aunque de otro modo: mediante el naciente «nacionalismo» (en el sentido de los siglos XIII/XIV), nacionalismo alentado por la idea del Estado autónomo implícita en la desacralización de la esfera estatal (causada en parte también por la reforma gregoriana), y debido al fracaso del programa universal del papado en el plano político o político-eclesiástico (frente a la idea imperial de los Hohenstaufen y a la idea estatal de Felipe el Hermoso de Francia).

c) También esto es importante: dado que, como se ha dicho, la exclusión de la Iglesia del entramado político general solamente se llevo a cabo con la aspereza descrita en Alemania, a la larga, y de rechazo, se produjo un cierto extrañamiento, aunque no siempre consciente. Como consecuencia de todo el proceso, en fin, también fue Alemania la que al final de la lucha de las investiduras (después de haber salvado al papado en el siglo X y a comienzos del XI) tuvo que pagar el mayor tributo a la unidad de la Iglesia. No debemos olvidar que el descontento «eclesiástico-nacional» de Alemania, que justamente se inicio aquí, a diferencia de Francia e Inglaterra, habría de ser una de las principales «causas» de la difusión de la reforma en Alemania.

d) A primera vista parece que la actividad de Gregorio sólo prestó servicio en concreto a la grandeza pontificia, ligada de tal modo al Medievo que desaparecería con él. Pero, en realidad, fue por este rodeo en cierto modo «político» como la idea del primado de jurisdicción del papa llegó a calar profundamente en la conciencia de los pueblos muchos siglos antes de su definición dogmática. Nadie ha participado tanto en esta tarea como este gigante espiritual, el primero que de forma clara, precisa, inequívoca y

decidida expresó el ideal sobrehumano de la grandeza del papa en sentido medieval y se propuso llevarlo de la teoría a la práctica.

e) Por otra parte, el hecho de que esta primera realización del *regnum universale* de la Iglesia tuviera lugar precisamente mediante un «rodeo político», debido sin duda a las condiciones históricas, trajo después necesariamente, como tantas veces hemos indicado, consecuencias funestas para el ejercicio de su misión de guía espiritual.

Conmociones históricas de tan gran alcance como el constatado en la lucha de la reforma gregoriana difícilmente pueden darse sin acarrear a su vez consecuencias negativas. Canosa constituyó uno de los momentos fatídicos del Occidente cristiano, no sólo porque allí se implantó oficialmente un concepto nuevo respecto a la ordenación anterior, porque allí la soberanía específicamente medieval del papa comenzó a imponerse como señora de todos los órdenes del mundo, sino porque también allí se asentaron las bases de la desacralización del imperio en la práctica política concreta, no sólo en la teoría. El acontecimiento «Canosa», tomado en su totalidad, no fijándose unilateralmente en la peligrosa exoneración de los súbditos de su juramento de fidelidad, representó desde el punto de vista eclesiástico un paso religiosa y objetivamente justificados; pero también supuso, a contracorriente de la evolución histórica, un recurso espiritualizante a un ideal puramente religioso, apropiándose al mismo tiempo de los frutos de la evolución histórica. Volvemos a tropezar aquí con ese resto trágico que tantas veces encontramos en la historia, y especialmente en el Medievo eclesiástico: lo de suyo legítimo encierra dentro de sí, desde el punto de vista cristiano, el germen de conflictos que le restan valor.

En nuestro caso, la tragedia histórica se amplía forzosamente y se torna tragedia teológica. La verdad revelada en la Iglesia y por su mediación crece necesariamente mezclada con las instituciones e ideas de este mundo, pero éstas, a su vez, enturbian necesariamente a aquélla y le imprimen un determinado sello histórico que constituye un grave lastre para su verdadera y propia misión.

Nos encontramos, por desgracia, ante un proceso que era inevitable. Preguntarse si en aquel tiempo el papado no tuvo otro remedio que ir hacia el Estado de la Iglesia, hacia la política y hacia la dirección política, es más un deseo que una pregunta y responde a un modo de pensar antihistórico. En el ámbito germánico y en la situación encontrada de los germanos con la Iglesia, el visto bueno a la actuación política de la jerarquía era una premisa evidente. Una vez establecido esto, los acontecimientos posteriores son mera consecuencia. Es cierto que a la historia no se le puede reconocer derecho alguno capaz de ofuscar la pureza de la revelación. Pero precisamente en esto radica la justificación histórica de aquella evolución: en que nosotros no vemos por qué otros caminos podría haberse dado la

posibilidad fáctica y concreta de realizar completamente la unidad jurisdiccional de la Iglesia. Incluso el ansia personal de poder de algunos papas no modifica para nada la exactitud de nuestra deducción. Tal deducción, no obstante, no deja de estar condicionada por los problemas de fondo, especialmente en lo que atañe a la fundamentación teológica.

7. Estos sucesos, por otra parte, no eliminan desgraciadamente el gravamen impuesto a lo religioso-evangélico por lo temporal-político, ni siquiera el peligro de una falsa interpretación del ideal religioso. Bernardo de Claraval pronto tendrá que hacer una enérgica referencia admonitoria sobre esto.

La lucha descrita, además, es una entre otras muchas causas que acarrearon el despertar del laicado (tanto en los individuos como en capas sociales enteras). Sin la excitante experiencia de la lucha entre Gregorio y Enrique, son mucho menos comprensibles la actitud y los métodos de lucha de Felipe el Hermoso contra Bonifacio (§ 63). También aquí, por otra parte, están las raíces del supercurialismo posterior, que nuevamente significará el debilitamiento de la posición de los seglares dentro de la Iglesia. Esta evolución de que hablamos amenazó con desposeer al seglar, destinado por el sacerdocio general de los fieles a colaborar vivamente en la organización de la Iglesia, de sus derechos eclesiales, apartarlo unilateralmente del sujeto «Iglesia» y convertirlo en mero objeto de la pastoral jerárquico-clerical.

a) La conciencia de soberanía y la idea de poder son, como ya hemos advertido suficientemente, esenciales en el programa de Gregorio. Pero en él están exentas de egoísmo, su fundamento último es religioso, están al servicio de Pedro y de la Iglesia. Gregorio quería implantar una soberanía, pero no la suya propia, sino la de Cristo. El historiador cristiano es seguramente el que menos puede ignorar el peligro intrínseco del «poder», especialmente si en la organización de la Iglesia peregrina concede a la idea de la realeza una función básica ya en este mundo, como vemos que se le concede en el programa hierocrático de Gregorio. Pero el hecho de que la grandiosa idea de extender el reino de Cristo cayera luego de tan cimera altura, esto es, del desinterés religioso de Gregorio VII, y puesta al servicio del egoísmo trajese abundantes males a la Iglesia, no debe atribuirse a los principios en sí, que vistos en su tiempo bien pueden calificarse de «políticamente acertados», sino a la necesidad interna de la evolución de los hechos; dado que, además, algunas figuras moralmente heroicas no siempre excluyeron de la soberanía pontificia el propio interés, sino que muy a menudo lo persiguieron, la evolución posterior resultó una consecuencia lamentable, pero inevitable.

Lejos de nosotros eximir sin más a la jerarquía de toda culpa y declarar único culpable al «mundo», esto es, a los hombres. No obstante la unión mística del cuerpo con la cabeza, en la Iglesia no deja de haber diferencias entre el esposo y la esposa. El desarrollo ulterior de la Iglesia,

en todo caso, ha brindado ocasiones de acreditar su indestructible fuerza frente a síntomas de decadencia y de crear, incluso, nueva vida donde otras estructuras se hubieran ido a pique. Si en los tiempos —por muchos conceptos tan lamentables— de la baja Edad Media y de la incipiente Edad Moderna (Felipe IV contra Bonifacio VIII; el destierro de Aviñón, § 64; el cisma de Occidente, § 66; el Renacimiento) la lucha contra la constitución eclesiástica y sobre todo contra el primado del papa fue sostenida principalmente por sectores políticos, ello demuestra cuán necesario era, desgraciadamente, que (en aquel Medievo así estructurado y no en otro) también el papado se convirtiera en una potencia (no exclusivamente) política. Esto es verdad a pesar del hecho de que la impugnación política del primado en las postrimerías del Medievo fuese también, por otra parte, consecuencia de su presentación como «poder político»; y no deja de ser verdad a pesar de las muchas y grandes anomalías que con la estructura de esta evolución —muchas veces por culpa de los papas— hicieron su entrada en la Iglesia: sin todo aquel poder de los papas la unidad de la Iglesia se hubiera quebrantado en los continuos ataques de los poderes nacionales (Francia, Inglaterra, Alemania), de la nueva ciencia jurídica a su servicio (la idea del estado autónomo: los publicistas y legistas franceses, § 51; los autores del *Defensor pacis;* Ockham, § 65) y de la nueva teología influida por ellos (idea conciliar de Wiclef, Hus, § 67; Lutero).

b) La conciencia de poder de Gregorio continuó y se acrecentó en Inocencio III, quien se sintió verdadero *imperator* y como tal fue descrito.

¿Se trataba de un efecto tardío de las antiguas ideas romanas, como tantas veces se ha afirmado? Sin duda alguna la idea de Roma aún no había muerto y es seguro que ayudó muchísimo al triunfo de la pretensión de «dominio universal» de los papas. Pero los mismos papas, ¿tomaron de aquí el impulso o siquiera la justificación? En el caso de Gregorio la respuesta debe ser negativa. Johannes Haller es precisamente aquí un testigo de excepción, con su tesis sobre el origen germánico de la idea religiosa papal: «Ni la más remota huella para suponer que Gregorio VII, al exigir obediencia en todo el mundo, se sintiera heredero de los antepasados de la vieja Roma. Su soberanía radica por entero en su fe en el más allá; el poder universal del papa, tal como él lo piensa, es una idea religiosa. Sólo por su entrega a algo supramundano, por su íntima unión con un poder superior, se hace comprensible la fe fanática que domina todo su hacer, que le guía y hasta le lleva al error, pero que no abandona al caído»[29].

c) Gregorio no pudo realizar todo su programa, ni mucho menos. Había conmocionado tanto al mundo que la situación de la Iglesia a su muerte era verdaderamente difícil. Primeramente era preciso hallar un

---

[29] E1 hecho de que Haller, a su vez, quiera explicar la religiosidad de la concepción gregoriana de la idea del papa, basándose íntegramente en el Antiguo Testamento, es algo claramente insostenible en el caso de Gregorio VII.

nuevo equilibrio. Pasó todo un año antes de que la silla de Pedro fuese nuevamente ocupada. El elegido, Víctor III (1086/87), se retiró otra vez a Montecasino, donde murió. Al cabo de seis meses fue elegido Urbano II (1088-99).

Pero Gregorio fijó la meta; de él la recibió la alta Edad Media. El fue quien plasmó las ideas progresistas e innovadoras que culminaron en el apogeo del papado medieval con Inocencio III: El papa como emperador en posesión ilimitada de la plenitud del poder, y la Iglesia, un imperio en el más elevado sentido de la palabra. El auténtico triunfo del gran papa del siglo XI lo constituyen los siglos XII y XIII, que sin él no hubieran visto un desarrollo tan esplendoroso del papado. Inocencio III es el heredero de Gregorio.

8. Si en el orden religioso constituye un grado heroico el querer servir de por vida única y exclusivamente a la voluntad de Dios y a pesar de tener conciencia de un poder más que humano sentirse únicamente servidor del reino de Dios, entonces nadie ha dado una mejor definición de Gregorio que la Iglesia, que en el año 1605 lo elevó a los altares por obra de Pablo V. Gregorio fue a veces un mal político (porque a menudo quiso lo imposible, y lo posible lo quiso con excesiva vehemencia)[30], pero fue un santo. Cierta robustez de carácter, de pensamiento y de acción, incluso en las cosas del espíritu, caracteriza su figura, figura llena de una energía natural que él utilizó decididamente como base de su ministerio espiritual. Primeramente era una persona religiosa y eclesiástica, pero inmediatamente después pensaba y actuaba como político. Aquí reside una de sus profundas diferencias con Bernardo de Claraval (§ 50). Sin embargo, a la luz del evangelio, la persona y la obra de este santo libertador de la Iglesia puede dar pie para preguntarse si su santa impaciencia no quiso efectivamente anticipar la erección del «reino en este tiempo» (Hch 1,6).

También fue Gregorio VII el que reservó el título de «papa» para los sucesores de Pedro. Igualmente se inició entonces la transformación de la mitra episcopal (llevada también por el papa) en la futura «tiara», una diadema en forma de corona, reservada únicamente al papa (§ 41, III, 6). Bonifacio VIII añadió a ésta la segunda diadema, como expresión de que el papa «lleva las dos espadas», y Clemente V añadió la tercera.

9. Si bien la separación cismática de la Iglesia oriental y occidental fue y sigue siendo muy funesta para la vida del cristianismo, tanto mas importantes resultan todos los indicios históricos de que no había desaparecido del todo el sentimiento de la unidad y de la responsabilidad por la otra parte. También Gregorio pensó en una reunificación de ambas

[30] Su impugnación de la validez, por ejemplo, de la consagración en la misa celebrada por sacerdotes casados («cuya hostia consagrada es como estiércol de vaca») plantea un difícil problema teológico. Nos hallamos cerca de una tendencia espiritualista, como la representada por Humberto.

Iglesias. Una expedición militar en defensa de los hermanos griegos oprimidos por los sarracenos y del Imperio bizantino (y con el fin de liberar el Santo Sepulcro de Jerusalén) marcó el comienzo. Pero Gregorio no llegó a más. En Urbano II hallaremos pensamientos similares (cf. § 49).

§ 49. *LAS CRUZADAS*

Con la reforma gregoriana despertó la conciencia cristiana y eclesiástica de Occidente en toda su plenitud. Y en la figura de Gregorio VII, que dominó y determinó toda la época, tal conciencia alcanzó la cima de la vida eclesiástica. Así, ya pudo aprestarse a producir por sí misma nuevas obras cumbres en todos los campos de la vida: la sociedad caballeresca se puso por entero al servicio de la idea de las cruzadas; al mismo tiempo, san Bernardo configuraba un nuevo tipo de piedad personal, como fruto del nuevo concepto del ideal monástico de los cistercienses; el espíritu de Occidente comenzó a expresar la plenitud y armonía del patrimonio cristiano-eclesial en la primera Escolástica y en el gótico primitivo. Se anuncia la época de esplendor de la Edad Medía.

1. En el movimiento de las cruzadas convergen las energías del papado universal con las de una gran parte de la caballería occidental. Toda Europa vive una eclosión al servicio de una gran idea.

a) A una con la auténtica veneración de las reliquias (y estrechamente relacionada con ella), la piedad occidental ya se había manifestado muy tempranamente en el ansia de visitar los Santos Lugares. En el siglo XI se multiplicaron las peregrinaciones a Tierra Santa. Hasta entonces, a pesar del mahometismo imperante (dominio de los árabes desde el año 637), los peregrinos y los cristianos de Palestina apenas habían sido molestados, mas ahora comenzaron a oírse fuertes quejas. En el año 1071 Jerusalén había sido conquistada por los seléucidas turcos. Mas cuando los mahometanos fueron expulsados de Sicilia por Roger, hijo de Roberto Guiscardo (cf. § 48, 8), y la reconquista española obtuvo sobre los moros la victoria de Toledo (1085), la presión enemiga sobre Constantinopla se hizo tan fuerte, que pareció que se iba a superar la fatídica separación de la Iglesia oriental y la occidental: Alejo I (1081-1118), emperador bizantino, al que entonces se le levantó la excomunión, pidió ayuda a la Iglesia latina (cf. § 48, 9). El sentido *religioso* despertado por la reforma y la conciencia (de poder) e*clesial* victoriosamente expresada por Gregorio estimaron la situación como una ignominia. El acceso a los Santos Lugares prohibido para los cristianos: ¡esto era un asunto que afectaba a todo el Occidente! Y se planteó el problema de una acción militar. Se hubiera debido pensar que su solución competía exclusivamente al emperador. Pero no fue así. Nada pone más de relieve el cambio de la situación, nada nos muestra mejor dónde residía ahora la verdadera fuerza vivificadora y dominadora del

Occidente que el hecho de que el papa se pusiera a la cabeza del movimiento de las cruzadas.

b) El papa Urbano II (1058-1099), antiguo gran prior de Cluny, segundo sucesor de Gregorio VII, quiso llevar a la práctica el programa de las cruzadas planeado por éste. Lo logró cuando el excomulgado Enrique IV quedó políticamente impotente por la sublevación de su hijo y por las monstruosas acusaciones de su segunda mujer (adúltera).

Occidente se enteró de la llamada de auxilio del emperador romano de Oriente en el sínodo de Piacenza (1095). En el sínodo de Clermont (1098), donde nuevamente se habló de las investiduras, de la simonía y del matrimonio de los sacerdotes y donde también se promulgó la *«Tregua» Dei* (§ 45) como ley general de la Iglesia, la iniciativa del papa obtuvo la indiscutible jefatura de Occidente, reactivando la conciencia general cristiana en favor de los Santos Lugares de Oriente. En un arrebatador llamamiento anunció la «Cruzada»[31] para liberar Tierra Santa de manos de los infieles. La expedición, así lo anunció el papa, debería ser una expiación de la cristiandad mancillada por el robo, el asesinato y la opresión. Esto supuso un enorme cambio de rumbo de los instintos naturales desordenados hacia una meta mucho más alta. Dado que aquí se había establecido un *solo* objetivo y un *solo* adversario, el movimiento de la cruzada se convirtió también en una obra de instauración o de revitalización de la unidad del Occidente cristiano. Urbano concedió una indulgencia plenaria (= remisión total de toda penitencia aún no cumplida por pecados confesados). Este llamamiento, propagado de ciudad en ciudad por los delegados del papa (como el belicoso obispo Ademar de Puy) o por otros predicadores populares (como Pedro de Amiéns, que representa más bien el elemento espiritual), halló, como en Clermont, por ejemplo, un eco insospechado.

2. El mismo papa nombró el comandante en jefe del primer ejército, es decir, ejerció las funciones imperiales, puesto que Enrique IV y Felipe de Francia se hallaban entonces excomulgados (Felipe por un asunto matrimonial). Desgraciadamente, los preparativos fueron absolutamente insuficientes; se contentaron con un increíble *minimum* de organización (después de señalar el lugar de reunión, todo lo demás se dejó en manos de los particulares). Los primeros en ponerse en marcha fueron los campesinos; la mayoría pereció en el camino, después de haber provocado en su excitación al atravesar los territorios renanos sangrientas persecuciones de judíos. Sólo llegaron hasta el Asia Menor los que iban al

[31] Las expresiones de «cruzada» y «cruzado» son desconocidas en el latín de los siglos XI y XII. Entonces se decía: viaje a Jerusalén, peregrinación al sepulcro del Señor, y los «caballeros cruzados» se llaman soldados de Cristo, jerosolimitanos, pueblo de Dios. Más tarde se empleó el nombre de «cruzada» para designar también las expediciones armadas contra los herejes (cátaros, husitas).

mando de Pedro de Amiéns, pero allí fueron aniquilados por los seléucidas[32].

Los caballeros alcanzaron su meta pasando por Constantinopla (donde prestaron el juramento feudal al emperador Alejo). Desgraciadamente, las fuentes contemporáneas no permiten ningún género de duda sobre el hecho de que los conquistadores del Santo Sepulcro, al tomar Jerusalén, derramaron a raudales sangre inocente (julio de 1099); no perdonaron a mujeres, niños ni ancianos, siempre que se tratase de «infieles». Cierto es que, aparte de crueles asesinatos y saqueos, también nos informan de obras de piedad, penitencia y viva fe. Estos informes, sin embargo, son tan poco diferenciados que resulta difícil establecer si de hecho (y en qué medida) a los saqueos y asesinatos siguió una conversión interior.

En Jerusalén, Godofredo de Bouillon fue elegido príncipe del Santo Sepulcro. Ya antes, durante la marcha por el Asia Menor, habían sido fundados los estados cruzados de Edesa y Antioquía. Luego surgió Trípoli. Todas estas fundaciones tuvieron muy corta vida.

Así, pues, la primera cruzada no dejó de tener consecuencias políticas, pero fueron de escasa duración. Esto vale para todas las cruzadas. Tras el fracaso de otro gran intento en el año 1101, no hubo ningún impulso más hasta mediados del siglo. El predicador de la cruzada fue entonces el hombre más fascinante de Occidente, Bernardo de Claraval. La participación fue cien por cien europea, bajo la dirección militar de Luis VII de Francia y Conrado III de Alemania. Este último, sin embargo, no tomó parte hasta que, acosado por la fuerte presión moral del animoso abad de Claraval, dejó a un lado sus muchas reservas, que no dejaban de estar harto justificadas. Porque esta que se dice segunda cruzada resultó una terrible catástrofe.

Debido a la conquista de Jerusalén (1187) por el sultán Saladino, se organizó la tercera cruzada bajo el mando de Federico Barbarroja, Felipe Augusto y Ricardo Corazón de León; fue una empresa grandiosa, pero en el fondo inútil. La cuarta, iniciada por el gran Inocencio III, llegó, contra la voluntad del papa, hasta la conquista de Constantinopla. Pero lo más lamentable de esta cruzada fue el gran papel que en ella desempeñaron sobre todo los intereses comerciales venecianos. Los cruzados intervinieron de entrada en las discordias de la dinastía bizantina y repusieron en el trono a Isaac Angelos (suegro de Felipe de Suabia), a quien su hermano había derrocado y dejado ciego. Tras su asesinato y el de su hijo, los latinos, bajo la dirección de Balduino de Flandes, fundaron absurdamente el llamado

---

[32] Se calcula que participaron de veinte a treinta mil hombres, la décima parte de los cuales eran caballeros. Ningún alemán; en la expedición de Godofredo Bouillón solamente participaron lotaringios.

Imperio latino[33]. Con ello quedaron completamente destruidas las esperanzas del papa en una unión con los griegos.

Quien mayor éxito tuvo fue, al parecer, Federico II, el cual, en 1228, excomulgado por el papa, consiguió por medio de negociaciones que le fuese cedida Jerusalén, donde él mismo se coronó rey en el 1229.

Los esfuerzos del santo rey Luis IX de Francia (en 1250 y 1270) lo único que le reportaron fue el cautiverio y la muerte (en Túnez).

A todo esto, en el año 1212 había tenido lugar la tragedia de la cruzada infantil, en la que perecieron multitud de niños franceses y alemanes en su marcha hacia Tierra Santa.

Tras una lucha cuajada de enormes pérdidas a lo largo de dos siglos, en el año 1291, con la pérdida definitiva de la tantas veces conquistada Akkón (San Juan de Acre), volvió a caer en manos musulmanas la última posesión cristiana en Oriente. Por fin, el choque directo con el Islam[34] había llegado, y se fracasó. *Sin embargo, las cruzadas, no sólo como expresión de la esencia medieval, sino por sus repercusiones sobre Occidente, figuran entre los sucesos más importantes de la historia medieval.*

3. Aunque en la génesis de las cruzadas intervino toda una serie de causas político-temporales[35], las cruzadas deben considerarse ante todo como un fenómeno *religioso* de base eclesial-universal.

a) La historia de su origen, la persistencia de semejantes movimientos de masas y en parte también su desenlace son una prueba clara de su carácter religioso[36]. Decir que las cruzadas nacieron por la voluntad de los papas de extender su poderío en Oriente es un simple desconocimiento,

---

[33] De esto nos informa una relación muy interesante de un testigo ocular: Nicolás Chomiates. Según él, los caballeros cruzados cristianos no se diferenciaron de los paganos en el placer del asesinato y del desenfreno.

[34] Es decir, aparte de su represión en España, en el sur de Italia y en las ciudades marítimas.

[35] Por ejemplo, las cruzadas también provocaron un importante movimiento migratorio y popular. Tanto las malas cosechas (a partir de 1095) como la opresión por parte de los señores movieron a los campesinos a marchar a tierras extrañas. Muchos segundones de familias nobles, al no tener tierras, vieron en las cruzadas la única posibilidad de conseguir unos dominios propios. Como factores de importancia histórica hay que recordar también el placer de la aventura, la expectativa y después la experiencia real de muchas cosas exóticas que, en este caso, despertaban la fantasía de los pueblos occidentales. Hay que mencionar también los grandiosos proyectos de las industriosas ciudades marineras (Pisa, Venecia).

[36] Como eventualmente nos informan los historiadores de las cruzadas, incluso los ermitaños y los solitarios salieron de su soledad para tomar parte en la piadosa empresa. Nada más iniciarse el movimiento, Urbano II tuvo que intervenir para frenar una participación demasiado numerosa de monjes, obispos y religiosos; entonces se difundió la idea de que entrar en el estado religioso era mejor y más valioso que viajar a Jerusalén.

primero, de los hechos y, segundo, de los presupuestos psíquicos del obrar humano. Ya hemos reconocido que la idea de poder fue codeterminante del programa papal de esta época, pero especialmente en los siglos XI y XII se trató de un ideal de carácter eclesiástico-religioso, no de una categoría de la política de poder. Jamás la idea de poder de unos individuos habría podido durante dos siglos hacer salir de sus casas y hogares hacia tierras extrañas a innumerables multitudes de diversos pueblos —a los que, por lo demás, debido a la dificultad de las comunicaciones, malamente podían llegar las órdenes dimanadas de una dirección central—. Eso solamente puede lograrlo el entusiasmo por un ideal religioso. Tercero: el movimiento de las cruzadas no pudo afirmarse porque, a pesar del heroico, casi inimaginable impulso de su fe, discurrió sin ningún orden previo ni posterior; murió por debilidad *interna,* en cuanto en el siglo XIV se hizo más débil el entusiasmo religioso medieval, y en la medida en que en las mismas cruzadas los objetivos políticos pasaron a primer plano.

Cuarto: el núcleo religioso, si se exceptúa el período inicial, se hace particularmente evidente con Bernardo: la pérdida de la tierra de Dios ha conmovido profundamente a los hombres; la cruzada es una oferta de la infinita misericordia de Dios a la humanidad pecadora, la oferta de luchar por él y verse así libre del pecado. Naturalmente, nos hallarnos aquí, como en el caso de sus irreales promesas de victoria (¡tan apodícticamente presentadas!), ante un profetismo «inspirado», no susceptible de comprensión racional; y lo mismo sucede con su sobrehumana reacción ante la enorme aflicción que la fracasada cruzada por él predicada causó a los pueblos, reacción que se pone de manifiesto en su trágicamente heroica exclamación: «¡Benditos sean tus juicios, Señor!».

b) Las cruzadas, naturalmente, también ponen de manifiesto desde una nueva perspectiva cuán profunda fue en el Medievo la implicación de lo espiritual en lo temporal y cuántas dificultades acarreaba esto a lo religioso. Occidente, en cierto sentido, se había convertido finalmente en *una sola* cosa, y lo esencial de esta unidad era cristiano-eclesiástico; así, *toda* obra realizada en pro de este organismo, el Occidente cristiano, entraba en el ámbito del proceso cristiano de la salvación. Consiguientemente, se llegó a la convicción de que cualquier acción guerrera en favor de esta cristiandad era meritoria para la bienaventuranza. Las llamadas a la lucha contra los eslavos equiparaban sin más este esfuerzo con una ayuda a la «Iglesia necesitada» y con una «guerra de Cristo», con lo cual uno «salva su alma». Hasta las empresas de mera colonización se valoraban religiosamente (comparándolas directamente con Mt 19,27 y con la pregunta de Pedro allí formulada). Algo más tarde, las expediciones a la Alemania oriental también se equipararon con las cruzadas de Palestina, en su efecto de remisión de los pecados.

c) Pero ahora hemos de preguntarnos seriamente cuál fue la esencia de este tan celebrado fenómeno *religioso.* Es preciso distinguir claramente entre la autocomprensión de entonces, de la cual ya hemos hablado repetidas veces, y una valoración basada en el evangelio.

A los contemporáneos les parecieron las cruzadas una empresa «divina», en modo alguno humana. Siguiendo concepciones veterotestamentarias, los cruzados se identificaban a sí mismos con el «pueblo elegido» y sus jefes eran comparados con Moisés y Aarón. Por muy extraño que pueda parecemos, los cruzados entendieron su decisión como un auténtico seguimiento de la cruz. El que caía en la guerra santa, moría como testigo de Cristo y podía contar con la gloria de los mártires[37]. El movimiento se nutría también de la idea de la propagación misionera: es preciso quebrantar la fuerza que aún le queda al demonio y a la infidelidad para que el «Reino de Dios y la Iglesia» abarque todo el mundo.

En realidad, las cruzadas acusan todo el lastre de los graves problemas de la piedad específicamente medieval y de la excesiva vinculación de lo religioso a lo material y temporal, de lo que ya hemos hablado.

Más aún: existe una tensión inmanente, incluso una cierta oposición entre la religión del amor y del crucificado, por una parte, y, por otra, el intento de difundir y hasta imponer esta religión con los medios del poder externo, con la espada. Porque las cruzadas, por desgracia, fueron las «guerras más crueles y más sangrientas de la Edad Media», una contienda que según nuestros conceptos actuales podríamos calificar de guerra mundial. Se vio implicada casi toda Europa, gran parte de Asia occidental y grandes regiones del norte de África. La guerra santa de la cristiandad fue un paralelo de la guerra santa del Islam. «El odio contra los enemigos de la fe apenas fue condenado, incluso a menudo era fomentado por los sacerdotes... Se vivía en plena entrega a lo sangriento de la tarea... El pensamiento de alcanzar el cielo mediante acciones sangrientas...» se hizo algo vivo (Von Ruville).

Y esta tergiversación de valores figuraba en el programa de la jerarquía eclesiástica. Lo que nosotros hemos reconocido como expresión del poder pontificio, carga sobre los papas una grave responsabilidad ante la historia y en el crecimiento del reino de Dios. Nos hallamos ante los mismos defectos que, no obstante toda su grandeza y fuerza histórica, tuvimos que constatar restrictivamente en el ideal pontificio de la alta Edad Media. El movimiento de las cruzadas, inspirado y dirigido por los papas, adolece de una depravación interna similar. Si anteriormente habían sido los reyes y los emperadores los agentes de la «misión de la espada», ahora

---

[37] Una concepción más religiosa (con fuerte acentuación de la idea de la recompensa) se encuentra ampliamente expresada en los cantos de los cruzados de finales del siglo XII.

era la misma Iglesia la que en una empresa claramente ofensiva reclamaba el derecho de la espada *(gladius materialis),* el «derecho al derramamiento de sangre».

El mismo ideal caballeresco (que naturalmente también incluye la alta estima de la fuerza corporal) quedaba aquí ampliamente sobrepasado (Huizinga). Ya desde un principio, y posteriormente de forma lamentablemente creciente y aterradora, influyeron también los más diferentes motivos terrenos (a menudo muy poco nobles). Por esta razón la cuarta cruzada fue en la práctica una repugnante tergiversación de la gran idea de las cruzadas. Estas anomalías, cuyos «pacientes» solían ser los cristianos orientales, contribuyeron no poco a aumentar la aversión del cristianismo oriental por el occidental y a hacer incurable la escisión de la Iglesia.

Miradas las cosas desde este punto de vista, el fracaso de las cruzadas no se debió sólo a fallos político-estratégicos y a la parálisis de las fuerzas religiosas, sino que este debilitamiento también lo provoco una necesidad objetiva: el ideal cristiano-espiritual de las cruzadas no era capaz de vivir por sí mismo. El «viacrucis con la espada en la mano» y bajo la dirección de la jerarquía adolece de una contradicción interna en que hombres con la mejor voluntad podían incurrir por error, pero que nosotros no debemos tomar a la ligera. El intento de erigir el *Regnum Christi et Ecclesiae* con la espada no correspondía a la íntima ley de vida del reino de Dios a nosotros prometido e inicialmente dado. Esta contradicción interna aparece también harto clara en la última fase: mientras Jerusalén (1244) se pierde definitivamente y los mongoles paganos amenazan los confines orientales del imperio, el papa (Inocencio IV) manda predicar la «cruzada» contra el emperador (Federico II).

Religiosamente fructífera y, al mismo tiempo, peligrosa fue la inundación de Occidente con reliquias de Palestina y Constantinopla. El culto de las reliquias se practicó entonces de forma morbosa y, con harta frecuencia, indiscriminadamente. También los efectos remotos sobre la formación de corrientes subcristianas en la piedad popular, tanto eclesial como privada, a finales de la Edad Media fueron tristemente muy fuertes (por ejemplo: los cataros).

d) El papado no nacional (y eventualmente el emperador como representante del Imperio romano-cristiano universal) fue el supremo jefe de las cruzadas; pueblos de todo el Occidente tomaron parte en ellas bajo el mando de sus príncipes; la auténtica tropa de choque de toda la empresa fueron los caballeros de Occidente; la caballería era universal tanto por sí misma como por las fundaciones de órdenes de caballería directamente motivadas por las cruzadas. Pero hacia finales del siglo XIII la comunidad cultural de Occidente, unitaria, supranacional, universal comenzó a disolverse. Y esto también sustrajo a las cruzadas la base de su existencia.

La disolución del Imperio carolingio había ido poco a poco transformando la autodefensa armada del individuo en una característica componente de la época (§ 41). Los económicamente más fuertes se convirtieron en «caballeros». Durante mucho tiempo tal nombre fue sinónimo de la apropiación indiscriminada, es decir, del robo y del saqueo. Paulatinamente se formó un ideal natural, rudo, de valentía puramente guerrera. La educación cristiana ennobleció estos conceptos en ciertos puntos esenciales (protección de los débiles, de las mujeres). Y finalmente, mediante una consagración religioso-litúrgica, elevó al caballero a un determinado tipo de milicia espiritual. Así se formó una conciencia de clase universal cristiano-occidental. La caballería fue la «organización» unitaria de la nobleza en todo el Occidente; era *universal*. Entre tanto, esta tendencia a lo universal, y con ello el servicio a la universalidad, se desarrolló verdaderamente sólo gracias a las órdenes de caballería.

4. Después de la primera cruzada el pensamiento *misionero* cristiano adquirió una fisonomía especial dentro de la caballería. Los Estados cristianos surgidos en Palestina y sus alrededores fueron formaciones extrañas en suelo extraño, que por la inseguridad de las circunstancias externas y por la falta total de colonización previa pudieron mantenerse únicamente a base de grandes sacrificios. Las órdenes de caballería se dedicaron a la protección permanente de estas nuevas formaciones; los caballeros se hicieron monjes: una imagen claramente perfilada de la implicación medieval de lo guerrero y lo «sacerdotal», la espada y la cruz.

a) Los templarios fueron fundados en el año 1119 por ocho caballeros de Francia (Hugo de Paynst, † 1136). Se obligaban a la pobreza, la castidad, la obediencia y la protección de los peregrinos. Vivían en comunidad en Jerusalén, en el «Templo de Salomón» (parte del palacio real); de ahí su nombre. Su regla procede esencialmente de san Bernardo de Claraval, quien además los defendió en sus escritos[38]; su organización interna (o distribución fundamental) en caballeros (nobles), capellanes y hermanos servidores procede de Inocencio II (1139).

Gracias a la literatura, que cantó las hazañas de los caballeros desde finales del siglo XII, la imagen del valeroso caballero cristiano quedó vivamente grabada en la conciencia de Occidente.

b) Antes de la fundación de los templarios ya existía en Jerusalén una comunidad hospitalaria, esto es, un hospital de san Juan para los peregrinos. Por su buena organización se convirtió en modelo para el Occidente y promovió el cuidado de los enfermos. Su regla revela un

---

[38] En su «Exaltación del nuevo ejército de combatientes» (1128). Los describe así: Bajo la protección de la fe están completamente seguros, no temiendo «ni al diablo, ni a los hombres, ni a la muerte», mas deseando morir para vencer, combatiendo por Dios, a los enemigos de la cruz de Cristo. Adoptaron el manto blanco de los cistercienses; más tarde, la cruz roja sobre el manto.

activo amor al prójimo por amor de Cristo en forma muy interiorizada. Los enfermos y los pobres eran los «señores» de los hermanos legos. Este convento admitió posteriormente caballeros, y de la orden hospitalaria nació hacia el año 1137 la orden caballeresca de los Johannitas. Tras la caída de Akkon o San Juan de Acre (1291) se trasladaron a Rodas, el puesto más avanzado de la cristiandad; luego a Malta: la Orden de Malta[39].

c) La Orden de los Caballeros Teutónicos nació de un lazareto fundado a las puertas de Akkon (1190) en la tercera cruzada por ciudadanos alemanes (de Bremen y Lübeck).

Durante la cruzada de Federico II, el entonces Gran Maestre de la Orden Teutónica, Hermann de Salza, trabó estrecha amistad con el emperador (intento de mediación entre el excomulgado y el papa). Cuando el duque cristiano de Moscova se dirigió al imperio para conseguir ayuda contra los prusianos, el emperador encomendó esta tarea a la orden y el papa concedió a esta cruzada los mismos privilegios que a las expediciones a Tierra Santa. En una cruzada que duró medio siglo se logró la sumisión y conversión de los prusianos, intentada ya otras veces, pero siempre sin resultado; surgió el Estado de la Orden Prusiana. Las creaciones artísticas, desde entonces jamás igualadas en esta región (por ejemplo, Marienwerder, Marienburg), ideadas por artistas no autóctonos, nos permiten incluso hoy percibir el alcance universal de aquellas ideas que inspiraron la creación de tal institución eclesiástico-caballeresca y la impulsaron a la evangelización. Los colores de la orden eran manto blanco con cruz *negra;* luego pasaron a ser los colores del nuevo país

d) Por obra de la Orden de la Espada[40], que desde hacía algún tiempo intentaba la conversión de los países bálticos, también esta región, en el transcurso de un siglo, fue haciéndose poco a poco cristiana. Sin embargo, sobre todo los lituanos, opusieron tenaz resistencia a la religión predicada por las espadas de sus enemigos. Sólo cuando Jagiello, el Gran Príncipe lituano, se casó con Heduvigis, heredera del reino polaco, pudo el cristianismo imponerse definitivamente.

Y con esto terminó la tarea propia de la Orden Teutónica. Los misioneros se convirtieron en señores y opresores extranjeros, tanto más cuanto que los estatutos de la orden prohibían el ingreso de la nobleza autóctona, que poco a poco iba formándose. Así, necesariamente, la orden fue incrementando una hostilidad frente al gran reino de Lituania-Polonia, ahora convertido al cristianismo, que habría de resultarle fatal (su derrota en la batalla de Tannenberg [1410]).

---

[39] Este es el nombre que todavía hoy lleva la rama católica, que es la última orden de caballería aún existente. En las regiones protestantes de Europa permaneció el nombre de Johannitas; todavía existen en la actualidad.

[40] Fue fundada en 1202 como única orden de caballería destinada directamente al noroeste de Europa. En el año 1236 fue severamente diezmada en la batalla del Saule.

La retirada de las órdenes de caballería del Oriente fue en definitiva una consecuencia del avance turco. Pero también las propias órdenes contribuyeron a ello por su relajamiento interior y, entre otras cosas, por su creciente antagonismo recíproco a partir del siglo XIII.

5. Los *efectos de las cruzadas* fueron incalculables. No consisten tanto, como ya se ha indicado, en las escasas y efímeras conquistas políticas. Se trata más bien de consecuencias indirectas, mediatas y de efectos a largo plazo. Su manifestación plena la encontramos en el movimiento ascensional, extraordinariamente rápido en todos los aspectos de la vida, en que entró el Occidente a partir del siglo XII. Este ritmo de desarrollo, extraordinariamente acelerado en comparación con la primera Edad Media, es una característica histórica de suma importancia Evidentemente, no todos los fenómenos que vamos a mencionar se deben única y exclusivamente, y del mismo modo, a las cruzadas. El despertar de Europa (que tantas veces hemos mencionado y aún está por discutir), iniciado en el primer siglo del segundo milenio, tiene *muchas* raíces. En lo que a continuación se dice no hay que olvidar esta acotación.

a) A pesar de las muchas deficiencias de las cruzadas (discordias envidias, espíritu aventurero, afán de lucro), la vida religiosa experimentó un fuerte impulso. La imagen del Salvador pobre, peregrinando por Palestina y, sobre todo, sufriente fue cobrando color; la historia entera de la salvación se acercó más y más a la vida de los occidentales; la piedad de san Bernardo (§ 50), con su mística inclinación al Salvador ensangrentado y a nuestra Señora, denota profundas influencias de todo ello; el eco de su piedad en Occidente estuvo en buena parte condicionado por las nuevas experiencias de los pueblos. También se despertó y creció el sentido comunitario cristiano-religioso, y otro tanto el ideal misionero.

b) Más fuertes aún fueron los impulsos en la *vida cultural* general; el comercio floreció de forma insospechada, y como consecuencia, junto a la nueva riqueza, en Italia, en Francia y en el Rin se desarrolló la nueva cultura ciudadana, con su burguesía activa y llena de aspiraciones, lo que para la historia de la Iglesia revistió una grande y casi inestimable importancia. Aumentaron las necesidades corporales tanto como las espirituales y religiosas. Coincidiendo con la llegada de los fuertes impulsos filosóficos del Oriente, venidos a Europa a través de España y del sur de Italia, tuvo lugar un *despertar* general. Aquí comenzó ya a desarrollarse el grande, el fundamental problema de toda la Edad Moderna: el ansia de independencia espiritual, religiosa y eclesiástica, especialmente de los laicos. Y aquí también comenzó la inevitable crisis de todo despertar espiritual. Precisamente esto es, en su sentido más hondo, importantísimo en la historia de la Iglesia y digno de ser meditado. El hecho de que el proceso de maduración cambiara la fisonomía de las comunidades y

presentara nuevas tareas a la cura de almas es parte integrante de la misma problemática.

c) Tampoco dejó de haber inconvenientes en este crecimiento (en parte excesivamente rápido). 1) La riqueza enardeció el deseo natural de los estamentos más bajos (no raras veces oprimidos) de participar en la misma; surgió un nuevo problema social. 2) La cultura que llegaron a conocer en el Oriente era superior a la occidental. ¡Y por cierto no era cristiana! Por vez primera el Occidente cristiano-eclesiástico *experimentó* en gran medida el hecho de que también fuera del mundo cristiano, eclesiástico y papal estaban en vigor otras fuerzas y valores (por ejemplo, un elevado florecimiento científico y, en parte, también ascético en el islamismo de entonces: el teólogo y asceta Al Ghazali [1058-1111]). Pese a los estímulos positivos de aquí dimanados, la situación no estaba exenta de peligros. Aquí se asentó un importante presupuesto para la indiferencia dogmática que encontramos, por ejemplo, en Federico II (§ 54) o en la política civil y eclesiástica de Venecia; aquí radicaron importantes impulsos para una tolerancia poco interesada por el dogma en Sicilia, las crecientes críticas a la Iglesia y el germen de futuros errores.

§ 50. *RENOVACION DE LA PIEDAD. BERNARDO DE CLARAVAL Y EL CISTER*

I. VISION GENERAL POLITICO-ECLESIASTICA

1. En Roma no había cesado la lucha de los partidos de la nobleza. Los cardenales adictos a los Frangipani, tras la muerte de Honorio II (1124-30), papa Frangipani, eligieron informalmente a Inocencio II (1130-43), riguroso hombre de Iglesia, mientras la mayoría eligió correctamente a Anacleto II, ambicioso y de grandes dotes, de la rica familia de los Pierleoni, de antecedentes judíos. También aquí intervino el dinero[41]; Roger de Sicilia se adhirió a él (era cuñado suyo). Inocencio II huyó a Francia (como ya lo hiciera Gelasio II [1118-19]). La decisión fue tomada esta vez por las fuerzas carismáticas de la Iglesia: Bernardo de Claraval, el venerable Pedro de Cluny y Norberto de Xanten se decidieron por Inocencio. Fácilmente se obviaron las disposiciones canónicas en contra: Anacleto se declaró dispuesto a una revisión jurídica de la doble elección; pero Inocencio, aconsejado por Bernardo, no se prestó a ello: donde ha hablado ya toda la cristiandad, ningún otro tribunal especial tiene competencia. En todo caso, en el año 1130, toda Francia y Alemania y, luego, Inglaterra, España y parcialmente Italia se decidieron por

[41] Como en los días de Gregorio VI (§ 45).

Inocencio[42]. El rey Lotario lo llevó a Roma y fue coronado por él en Letrán (ya que Anacleto se mantenía firme en el castillo de Santángelo y en el barrio leonino, que incluía la Iglesia de San Pedro). Entonces el rey recibió del papa los bienes «matildianos» a cambio de una renta anual y prestó los servicios de mariscal; así surgió la versión de la curia: el emperador es un feudatario del papa, una concepción que quedó perpetuada en Letrán en una imagen con su correspondiente inscripción. A pesar de dos graves contragolpes, Bernardo impuso finalmente el reconocimiento de Inocencio. La unidad se restableció con la repentina muerte de Anacleto (1138) y fue sellada en el décimo Concilio general de Letrán (1139).

2. Desde el momento en que el papa se había convertido en señor territorial, una de las constantes dificultades —hasta bien entrada la Edad Moderna— fue que el Estado de la Iglesia debía, primero, buscarse aliados que lo protegieran y, después, defenderse de esos mismos poderes protectores porque se habían hecho demasiado fuertes. Así ocurrió también ahora; desde que los normandos del sur de Italia se convirtieron de enemigos en aliados, comenzaron a ser incómodos. Inocencio II se esforzó en vano por impedir la formación de un poderoso Estado unitario en el sur de Italia bajo el mandato de Roger. El anatema lanzado contra él no surtió efecto y la expedición militar emprendida (en unión de Roberto de Capua) terminó en una derrota. El papa cautivo tuvo que reconocer la dignidad real de Roger concedida por Anacleto y entregar Apulia y Capua a sus hijos como feudo.

3. Mientras tanto los movimientos de las clases sociales más bajas, que ya conocemos por la *pataria* de Milán y por toda la Lombardía, alcanzaron también a Roma: poco a poco se formó allí una república ciudadana con un senado y un «patricio». Los disturbios, en los que también tomaron parte las grandes familias (un Pierleoni, hermano del antipapa anterior, Anacleto, fue elegido patricio), continuaron bajo los siguientes pontificados; y motivaron que también Eugenio III (1145-53), discípulo de Bernardo, residiera la mayor parte del tiempo fuera de Roma.

4. La idea de que el pueblo romano era el verdadero portador del poder estatal nunca había desaparecido por completo. Esta conciencia se había manifestado de diversos modos en la colaboración en la elección del papa y en las luchas de los grandes de Roma por dominar la silla de Pedro.

Paralelamente a los impulsos de la burguesía de otras ciudades de Occidente, también en Roma se manifestaron tendencias *democráticas* que

---

[42] Con lo cual, naturalmente, no están aún justificados los argumentos presentados por Bernardo y su círculo, y mucho menos la observación de que hubiera sido una vergüenza para la silla apostólica el que un descendiente de los hebreos hubiera llegado a ser papa. Este es uno de los puntos por los cuales se puede comprender directamente el carácter poco equilibrado y mudable de las opiniones del gran abad, que precisamente en los territorios renanos se convertiría luego en protector de los hebreos.

preanunciaban un tiempo nuevo, todavía lejano. Estos movimientos ya no se aquietaron, hasta que de ellos surgió, con Cola de Rienzo († 1354), aquel movimiento «nacional» italiano que constituye la primera característica del «Renacimiento». Y como siempre hasta la gran guerra de los campesinos del siglo XVI, también en el siglo XII los movimientos democráticos llevaron el sello de lo social y religioso: protesta contra la riqueza del clero y exigencia de la *pobreza apostólica,* en lo cual, también como siempre, estas exigencias plenamente justificadas se vieran mezcladas con elementos sectarios y fanáticos. El principal propugnador de estas ideas en el siglo XII fue Arnaldo de Brescia, discípulo de Abelardo, quien ya en el campo *científico* era un crítico de la situación vigente (§ 51). Por su causa el papa Adriano IV (1154-59, hasta hoy el único inglés en la serie de los papas) lanzó la excomunión, por primera vez en la historia, sobre la Roma rebelde. Finalmente, con la ayuda de Barbarroja (1155), Arnaldo fue ajusticiado como hereje y rebelde.

Tales disturbios constituyeron, naturalmente, un gran obstáculo para la realización del programa político-eclesiástico, entonces también eclesiástico-religioso, de los papas.

II. LA NUEVA PIEDAD

1. El tiempo en el cual los pueblos romano-germánicos habían aceptado, por decirlo así, pasivamente el cristianismo, había pasado. Los pueblos occidentales habían comenzado a penetrar cada cual a su modo en el espíritu de cristianismo. Desde finales del siglo XI y principios del XII la cristiandad experimentó una vigorosa reavivación interior, espiritual. Resurgimiento que no sólo fue consecuencia, sino a la vez continuación y definitiva profundización de la reforma gregoriana, y abarcó, podríamos decir, todos los estamentos y clases de la Iglesia.

Sumamente interesantes son los motivos de fondo de este movimiento, los cuales, sin dejar de estar bien arraigados en la tradición, presentan claramente nuevos acentos. Por su diferente interpretación dentro de los distintos grupos rivales, por sus múltiples interferencias y, ante todo, por su eco en los movimientos heréticos de la época, su significación fue total, pues dentro de ella no solamente se advertía una gran riqueza espiritual, sino también los peligros inmanentes. Así, por ejemplo, el antiguo ideal de la *vita apostolica* se presentó con toda una serie de nuevos aspectos, acabando por convertirse en el ideal del seguimiento íntegro de Cristo en una vida vivida según el evangelio. El seguimiento del «Cristo pobre» radicalizó el ideal de pobreza; el servicio al prójimo se extendió, gracias a la «predicación itinerante» (es significativo que a ella se sentían llamados tanto los religiosos como los seglares), a una especie de apostolado carismático.

Al lado de esto (y muchas veces ligado con el ideal de vida apostólica) germinó el anhelo por la vida eremítica (ermitaños); aquí late con especial intensidad el motivo de la renuncia al mundo, como reacción a la demasiado victoriosa clericalización y a la harto superficial cristianización del mundo; hasta al mismo «convento» protector se le consideraba como «mundo».

En todas partes nos encontramos con ciertas actitudes fundamentales comunes; desde el punto de vista histórico fue especialmente eficaz el motivo de tomar en serio, al pie de la letra, el evangelio y la regla conventual.

2. El resultado de este resurgimiento y transformación interior sorprende por su plenitud creadora, pero también por su confusión, cargada de tensiones, en la fase inicial. Seglares, clérigos y monjes abandonaron el «mundo» para vivir en la «soledad» su nuevo ideal. Aquí radicaron las diversas iniciativas que tras múltiples intentos condujeron a la renovación del monacato, tanto cenobítico como eremítico, y a la unión monástica de los canónigos.

3. El mundo seglar tomó parte muy activa en la génesis de la reforma. Como forma especial de su actividad piadosa hay que mencionar el vasto capítulo de la veneración de los santos, en particular la veneración de María[43]. Naturalmente, la organización eclesiástica de esta piedad sufrió luego un marcado influjo de parte del clero y la jerarquía.

Esto vale especialmente para los conventos de hermanos legos, los «conversos», que ya existían en tiempos de Romualdo († 1027). Esta institución ya la encontramos desarrollada en el Gran Priorato cluniacense y luego en Hirsau y entre los cistercienses. Por todas partes aparecieron hermanos legos en masa; pero desde un principio estuvieron a la sombra de los monjes, siendo sus servidores *(servi servorum Dei)*. Mas el hecho de que esta idea de servicio (según Mt 20,28 y 1 Cor 12,15) atrajera tan crecido número de «incultos» demuestra a su vez la elevada cristianización del mundo seglar.

También podemos constatar una piedad específicamente laica en parte de los predicadores ambulantes y, más tarde, en los Humillados y en las Beguinas (§ 58, 1). En el ideal de pobreza y de comunidad del movimiento penitencial de los Humillados siguieron influyendo los objetivos de la *pataria* (§ 48). Desgraciadamente, no se pudo más que en parte preservar la piedad popular de la herejía.

En el siglo XII aparecieron múltiples congregaciones (de laicos) con el fin de estimular religiosamente a sus miembros y servir al prójimo (Hospitalarios). Como tales fueron fundados en el año 1095, por ejemplo,

---

[43] El «Ave María» comenzó a difundirse en Oriente desde el siglo VI; en Occidente desde los siglos X y XI.

los Antonitas (= Hospitalarios de san Antonio) en el Delfinado y a principios del siglo XII la Congregación de san Vito en Goslar, y allí mismo, en el año 1133, la Hermandad de san Esteban. También en los siglos XI y XII aparecieron los «Hermanos Ponteros», dedicados a la construcción y consagración de puentes. También se fundaron congregaciones parecidas en los círculos reformistas de Hirsau. Especialmente en Suabia, muchos laicos (entre ellos «innumerables mujeres») se congregaron para llevar una «vida comunitaria según la forma de la Iglesia primitiva», para vivir de la piedad («religiosamente»), dirigidos por monjes o sacerdotes, previa renuncia al matrimonio (pero también los había casados)[44].

En este tipo de fenómenos se debe colocar también el extraordinario florecimiento de los monasterios *de mujeres* en este tiempo. Casi todas las fundaciones de órdenes, de las que trataremos en seguida, se complementaron con florecientes órdenes filiales de mujeres[45]. También pertenece aquí el fenómeno de los «dobles monasterios».

4. En la época merovingia y carolingia se había tratado de levantar el nivel del clero, reuniéndolo en lo posible para llevar una vida en común *(vita canonica;* Regla de Crodegango, § 41). En ocasiones, a los clérigos se les dejó la única opción de vivir «monástica» o «canónicamente» (decreto capitular del año 802). El *saeculum obscurum* también había debilitado sobremanera esta vida canónica en los capítulos de las catedrales y colegiatas. Ahora la renovación de la piedad demostró su fuerza también entre ellos[46]. También ellos adoptaron el ideal monástico, la vida en común se hizo más rigurosa, llegando incluso a la entrega de la propiedad privada, hasta entonces permitida.

Como es natural, no todos los capítulos siguieron esta misma línea. Al lado de los canónigos que aceptaron una regla conventual *(canonici regulares;* la regla era generalmente la de «san Agustín» = canónigos de san Agustín) hubo también canónigos seculares *(canonici saeculares).* La agrupación de aquellas comunidades de canónigos regulares condujo luego a la formación de *congregaciones* u órdenes bajo la influencia de Cîteaux.

El origen de los mencionados canónigos de san Agustín ya indica esta dirección. De sus congregaciones surgieron, por ejemplo, los *Victorinos* (desde 1113) en París, los cuales fueron una fuente especialmente fecunda de nueva vida religiosa (la escolástica y la

---

[44] El verdadero período del florecimiento de estas congregaciones se inició en el siglo XIII, relacionado, en parte por lo menos, con el desarrollo de las corporaciones.
[45] Como causa étnico-social tenemos el número excesivo de mujeres a consecuencia de las cruzadas.
[46] Los sínodos romanos de 1059 y 1063 se ocuparon también de la reforma del clero catedralicio.

mística)[47]. El principal maestro de esta escuela fue Hugo de San Víctor, de la Baja Sajonia. Fue el pensador más eminente del siglo XII, gran conocedor de Platón y de Aristóteles.

5. También los premonstratenses tuvieron aquí su origen. Fueron la representación más importante de los canónigos regulares; su organización fue por completo la de una orden. La casa madre fue Prémonstré sur l'Oise, fundada en el año 1120 por Norberto de Xanten († 1134). Antes de fundar su orden, Norberto fue una buena muestra, como predicador de penitencia y como predicador itinerante, de este tipo de religiosidad, tan importante para la piedad eclesial y extraeclesial (valdenses, § 56) de la alta como de la baja Edad Media[48].

6. El origen de la Orden de los premonstratenses nos ofrece una buena visión del susodicho crecimiento, alimentado por diversas fuentes, del monacato de la época. El predicador itinerante Norberto, convertido luego en prior, no destinó en principio a sus canónigos a la predicación y la cura de almas, sino a la «vida *eremítica* en forma canónica», o sea, a una vida comunitaria con total renuncia a los propios bienes (estatutos de los años 1131/34). Cuando los premonstratenses señalaban su ideal, hablaban de una vida contemplativa muy ligada aún a la escondida vida comunitaria del monasterio; ahí veían la representación más perfecta de la *civitas Dei*.

Y, sin embargo, la «vida canónica» siguió existiendo junto al monacato y rivalizando con él como segunda forma de vida apostólica; se hacía hincapié expresamente en que este intento de «resucitar la vida de la Iglesia primitiva» no era de menos valor que el continuo cuidado de la floreciente vida monástica. En esta rivalidad con el monacato los canónigos regulares conservaron no sólo la conciencia de sus privilegios clericales, sino también la de su misión pastoral. Y en este sentido la fundación de los canónigos regulares significó, a pesar de todo, una preparación de las futuras órdenes dedicadas a la predicación y a la cura de almas.

7. Todo este esfuerzo para la renovación de la Iglesia partió de los círculos monacales. Pero lo significativo es que el movimiento en general, como ya se ha dicho varias veces, se basaba en ideales *eremíticos*.

---

[47] Otras peregrinaciones: los canónigos regulares lateranenses en Roma; los canónigos regulares del Santo Sepulcro, fundados en 1114 en Jerusalén; los gilbertinos, fundados en 1140 por Gilberto de Sempringham (limitados a Inglaterra); las diversas congregaciones de cruzados (Flandes-Bohemia). También se formaron congregaciones de benedictinos reformados alrededor de la abadía de Tiron (cerca de Chartres), fundada en 1109, y en el monasterio de Savigny, fundado en 1112; la comunidad, que floreció muy rápidamente, se adhirió a los cistercienses en 1147.

[48] Los monjes de Hirsau, con escándalo de los contemporáneos, ya se habían dedicado a la predicación ambulante. Los papas Urbano II y Pascual II habían dado su autorización a algunos individualmente.

Tales ideales, en efecto, pertenecen a la esencia del monacato e indefectiblemente se remueven cuando la tendencia básica del monacato (tendencia a la huida del mundo y a la escatología) amenaza con perderse.

a) Por influencia griega, ya a principios del siglo XI, se habían fundado en el sur de Italia las colonias de ermitaños de Camaldoli y Valleumbrosa; ahora, la nostalgia de la vida eremítica alcanzó a amplios círculos de la Iglesia, dominadora universal.

b) Disgustado por la conducta mundana de su arzobispo, san Bruno de Colonia († 1101) renunció, por ejemplo, al honroso cargo de escolástico catedralicio de Reims, para servir únicamente a Dios junto con seis compañeros en el solitario valle de La Chartreuse. Basándose en la regla benedictina más rigurosa, llevaron una vida que trataba de fundir el ideal anacoreta y el ideal cenobítico. De esta colonia de eremitas, llamada «Carthusia», nació la Orden de los cartujos, que alcanzó su apogeo en el siglo XIV con sus ciento sesenta y ocho monasterios de hombres y doce de mujeres. Esta orden, a pesar de su extraordinario rigorismo, se mantuvo firme en sus ideales con una duración no lograda por ninguna otra comunidad monástica, sin tener necesidad de ninguna otra reforma[49].

c) Una fundación parecida fue obra de un pequeño grupo de eremitas, quienes bajo la dirección de san Esteban de Thiers (1073) se retiraron a un desierto cerca de Limoges: los «Pobres de Cristo» *(Pauperes Christi).* Así adoctrinaba Esteban a sus discípulos: «Si os preguntan a qué orden pertenecéis, contestad: a la orden del evangelio, que es la base de todas las reglas...».

Este principio, que tan claramente remite a san Francisco, no pudo entonces ser llevado a la práctica totalmente. A la muerte de Esteban la comunidad se trasladó a Grandmont, donde se convirtió en una orden marcadamente contemplativa (Francia e Inglaterra). Dado que estos monjes-sacerdotes de rigurosa clausura encargaron a los legos conversos el trabajo y la parte principal de la administración, en el siglo XII llego a haber graves discusiones sobre la dirección de la orden.

d) La predicación itinerante y el amor a la soledad también fue, finalmente, el ideal del grupo que reunió a su alrededor el sacerdote Roberto de Arbrissel († 1117). En él se hace particularmente evidente la evolución de movimiento inspirado en el evangelio a orden (la Orden de Fontevrault; por la abadía madre, fundada en Angers en el 1100). Por cierto que Roberto, al principio, dedicó preferentemente su apostolado a hombres y, sobre todo, mujeres que en el transcurso de aquella lenta transformación se veían marginados, como «pobres» y «pecadores», de las distintas clases establecidas de la cristiandad. El recuerdo de sus agitados comienzos — cuando Roberto recorría el país predicando con sus penitentes, hombres y

---

[49] *Carthusia nunquam reformata quia nunquam deformata* (Inocencio X)

mujeres— pervivió en ciertas características de la orden. Pues Roberto no solamente erigió *conventos dobles* entonces cosa corriente (entre los gilbertinos y, al principio, también entre los premonstratenses), sino que en honor de la Madre de Dios subordinó los conventos de hombres a la abadesa de Fontevrault (¿influencia de ideas irlandesas?).

8. El amante de la historia, ante tan escasos indicios, deberá siempre tratar de imaginar la cantidad de oraciones, penitencias, planes y esfuerzos de los muchos centenares e incluso millares de personas de diversos siglos que tras ellos se esconde. Muchas veces la historia es en sí misma, y especialmente para quien la mira retrospectivamente, vida oculta.

III. LOS CISTERCIENSES

Otros nuevos brotes (por ejemplo, en Tirón o Savigny) no salieron del marco del monacato tradicional, pero apuntaron a su renovación. Entre ellos figura la reforma que partió del «nuevo monasterio» del desierto de Cîteaux (1098) cerca de Dijón, que debería superar en fecundidad todas las otras nuevas fundaciones: los cistercienses de san Bernardo de Claraval.

1. Los comienzos de este movimiento no se diferenciaron esencialmente del trasfondo ya bosquejado; al menos en lo que atañe a la figura de su primer fundador, san Roberto. Sus vacilantes intentos de reforma nos permiten apreciar tanto su ansia de perfección como la inquietud y la confusión de los comienzos. Después de haber dirigido varias comunidades de monjes, creó una comunidad y la trasladó a Molesmes (en la zona de la Costa de Oro). En el año 1090, no obstante, abandonó la abadía, que estaba prosperando muy deprisa, y huyó otra vez al desierto (de Aux). Pasados algunos años, los monjes de Molesmes pudieron recuperar a su santo abad, pero este retorno no fue más que una preparación para su última salida, a la que finalmente debemos la fundación de Cîteaux. Pero también volvió a salir de allí (accediendo a los intentos de mediación de Urbano II) junto con algunos monjes «a quienes no gustaba el desierto» y retornó definitivamente a su antigua abadía.

2. Es decir: que Roberto, ciertamente, fundó el «nuevo monasterio» en el desierto, pero la fundación de lo que llamamos «Cîteaux» no fue obra suya, sino de los abades que le siguieron, Alberico y Esteban Harding. Estos fueron los que con mayor coherencia realizaron sus ambiciosos propósitos.

a) Entre los monjes de Cîteaux el interés principal no era lo «nuevo», que para ser llevado a la práctica habría requerido la creación de otras formas de vida, sino más bien la «renovación» del antiguo estado monacal, ya fijado en su esencia desde hacía mucho tiempo. Pero tras esta apariencia conservadora de la reforma cisterciense se escondía el ansia de una

auténtica renovación: un fructífero confrontamiento con la tradición y una creativa acomodación de lo esencial a la nueva situación.

Esto ya se echó de ver en la salida de Molesmes. Roberto no salió movido por la decadencia moral y disciplinaria de los que se quedaron. Lo que estaba en juego era un concepto positivo de la esencia del monacato, que en opinión de Roberto no podía realizarse en el ámbito de las formas tradicionales. Comenzaba a hacerse palpable la íntima contradicción entre la regla solemnemente profesada y la costumbre que la orden seguía en la práctica *(consuetudo;* cf. § 47); o dicho positivamente: la necesidad de atenerse estrictamente, literalmente, al «único camino recto *(rectissima vía)* de la regla».

b) Los impugnadores dentro del monacato tradicional reprocharon a los cistercienses que tal aspiración era un legalismo farisaico. Pero, en el fondo, se trataba precisamente de todo lo contrario. La «letra» se reconocía expresamente como portadora del espíritu: la palabra era la garantía de la genuinidad de la regla y esta genuinidad, a su vez, estaba fundada en su parentesco con el evangelio.

El significado de todo esto se manifiesta claramente en la gran estima de los cistercienses precisamente por las prescripciones de la regla, sobre todo lo que atañe al cuerpo *(praecepta corporalia).* Los monjes de Cluny, apelando al «espíritu» y a lo «espiritual», habían pasado por alto estas disposiciones un tanto inferiores, indudablemente necesitadas de adaptación. Pero en Cîteaux volvieron a pasar a primer término, porque se reconoció la importancia de lo corporal respecto a lo espiritual.

El vestido, el alimento, el modo de vida de los monjes, la propiedad y la ordenación del culto divino experimentaron así una reforma, que se remontaba al primitivo rigor de la regla, pero que al mismo tiempo representaba un orden nuevo, efectivo y vital. Cîteaux renunció a las fuentes de ingresos eclesiásticas y feudales (esto es, a las iglesias privadas, a las ofrendas, a los derechos de enterramiento y a los diezmos, así como a molinos, aldeas y siervos). En sus nuevas fundaciones huyó de la proximidad de las ciudades, se contentó con poseer la tierra suficiente para alimentar, mediante el propio trabajo, a la comunidad de religiosos y conversos y a los pobres. Con ello se volvió a rehabilitar el trabajo manual en su doble función corporal y espiritual[50].

c) La reducción del oficio coral a la medida prescrita por la regla (¡todo el oficio de los cistercienses —sin la misa y las vísperas— era más corto que la hora de «prima» en Cluny!) hizo resurgir aquella armonía originaria que bien podemos considerar como la base de la fecundidad

---

[50] Así como Bernardo obligaba expresamente a sus monjes al trabajo manual, del mismo modo, y viceversa, incitaba a los caballeros templarios a la contemplación, además de su servicio activo. Cf. su tratado *De consideratione* dedicado al papa, empeñado excesivamente en trabajos y asuntos de gobierno.

espiritual de Cîteaux. La liturgia, en consecuencia, prescindió de toda pompa, y las iglesias, de todo adorno. Pero justamente esta falta de ornamentación en la arquitectura hizo resaltar con mayor claridad la sublimidad de las líneas y de la configuración del espacio propias del románico.

d) Precisamente el trabajo del campo, de nuevo rehabilitado, fue de suma importancia para el Occidente. Cuando los cistercienses fueron trasplantados de Francia a la Alemania occidental, los nuevos conventos desarrollaron a su vez la misma actividad fundamental. Surgieron nuevas fundaciones no sólo en la Alemania central, sino mucho más al oriente, entre los eslavos. Los países entre el Elba y el Oder y aún más hacia el este, donde estaban asentados los vendos paganos, recibieron de estos monasterios, verdaderos modelos de economía, toda su cultura agrícola, no sólo el cristianismo. Los monjes fueron los que, talando bosques y desecando tierras, hicieron cultivables estos países y, mejorando los métodos agrícolas, elevaron su nivel de vida.

e) Esta reforma interior, tal como la venimos describiendo, ilustra perfectamente el carácter paradójico de la renovación de la vida cristiana, la cual incluye a menudo la renuncia a un éxito inmediato en aras de otro superior (la muerte del grano de trigo para que pueda dar fruto): la acentuación del trabajo manual y la renuncia a cualquier ocupación científica como tal, así como la reducción de la liturgia, no desembocaron en un empobrecimiento cultural-espiritual, sino en una revitalización de extraordinaria intensidad; el desierto se convirtió en tierra de labor; la reforma, pensada por entero en orden a lo espiritual, afectó sin proponérselo, pero creativamente, a toda la estructura económico-social de la época.

f) Que Cîteaux no era ciego para lo «nuevo» se demuestra en la integración de los conversos en la comunidad monástica. También en Cîteaux se daba la doble exención de Cluny, pero de una forma más acertada: no había —y esto es sintomático— un frente antiepiscopal; la jurisdicción episcopal no estaba excluida por principio. Sólo la evolución posterior hizo que Cîteaux gozase igualmente de la total exención.

3. También la elaboración de la constitución de los cistercienses, que regulaba las relaciones de cada convento con la «casa-madre» y erigió la *orden* como tal, se caracterizó por este mesurado sentido de la adaptación.

a) Pero antes de que el inglés Esteban Harding (1109-1133), su tercer abad, pudiera emprender esta tarea, necesitaba Cîteaux de una ayuda de otro tipo. Necesitaba hombres que con su entrega pudieran dar vida a las formas establecidas.

Esto sucedió de forma inesperada y verdaderamente extraordinaria, cuando Bernardo de Claraval pidió la admisión en Cîteaux con parientes y amigos (entre ellos, cuatro de sus hermanos; el menor, entonces demasiado

pequeño, les siguió más tarde)[51]. Si hasta entonces el «nuevo monasterio» había estado amenazado de muerte por consunción, de ahora en adelante ofreció el espectáculo de una fecundidad poco menos que insuperable.

b) Dos años después de su ingreso, Bernardo fue enviado a fundar Claraval.

En el mismo año 1115 fueron fundadas las otras abadías-madre (La Ferté, Pontigny y Morimond). Cuando las abadías filiales comenzaron a su vez a multiplicarse, se creyó llegado el momento de unir los conventos particulares constituyendo una «orden».

Esteban Harding realizó ejemplarmente esta tarea: la constitución, redactada por él en sus líneas principales, lleva el significativo título de *Charta Charitatis.* Confirmada en el año 1119 por el papa Calixto III, reunía efectivamente la claridad de una ley fundamental con la fuerza vinculante del amor. La única finalidad de esta constitución era obligar a las abadías particulares a vivir según una única regla y unas mismas costumbres, para garantizar así la unidad del amor. La suprema autoridad de vigilancia, gobierno e información era el capítulo general de todos los abades, que anualmente se reunía en Cîteaux bajo la presidencia del *Abbas-Pater.* De acuerdo con la regla se garantizaba la autonomía espiritual, financiera y administrativa de cada una de las abadías. El correspondiente abad-padre, sin embargo, tenía el deber de visitar anualmente sus monasterios filiales. A esto respondía el derecho de inspección de las cuatro abadías más antiguas (además de las tres mencionadas, la de Claraval) sobre la disciplina de Cîteaux[52]. Los monasterios filiales no tenían ninguna obligación financiera con la abadía madre. Simplemente prometían apoyar económicamente a las casas necesitadas en la medida de sus fuerzas.

Con todo esto, pues, se había creado una constitución de la orden que, por su armonía de elementos monárquicos y democráticos, respondía al espíritu de la Regla de san Benito; se conservaron las ventajas de la unión central sin caer en el centralismo.

Es cierto que la unión de Cluny e Hirsau había fomentado grandemente una más estrecha unión de los monasterios a tenor de la constitución. Pero fueron los cistercienses los primeros que desarrollaron lo nuevo de una orden en la forma adecuada.

c) Amparada por una constitución tan feliz y vivificada por santos como Bernardo de Claraval, la nueva orden de los monjes «blancos» experimentó un crecimiento extraordinario.

Bernardo participó personalmente en la difusión de la orden. A su muerte contaba la orden con trescientas cuarenta y tres casas, ciento sesenta

---

[51] También el padre de Bernardo murió en Claraval (1119).

[52] Ampliada en 1152 con motivo de una visita formal de los cuatro abades estas abadías.

y ocho de las cuales pertenecían a la línea de Claraval (¡y entre ellas sesenta y ocho fundaciones de Bernardo!). Después de su muerte se encontraron entre sus papeles ochocientos ochenta y ocho formularios de votos de monjes que habían hecho su profesión durante su abaciado. Suscitar vocaciones monásticas fue para el santo una gran preocupación, que él organizaba en sus viajes como una auténtica pesca de hombres; mas los medios de que se servía para influir no fueron muy escrupulosos. En el año 1148 el noviciado de Claraval contaba con cien novicios y aproximadamente doscientos monjes y trescientos conversos. Hacia finales del siglo XII los cistercienses habían conquistado todo el Occidente con unos quinientos treinta monasterios de varones y numerosos de mujeres (éstos tuvieron su gran florecimiento en el siglo XIII).

De hecho, todo esto —agrupado bajo el lema de «regreso a la regla»— significaba una fuerte crítica al poderío monástico de Cluny.

Pero era mucho más que una manera crítica hecha desde fuera, por ejemplo, contra la riqueza de Cluny o las múltiples maneras de eludir la pobreza o la mortificación que allí podían darse. El simple hecho de que desde 1122 a 1156 dirigiera los destinos de Cluny un hombre de la talla humana y espiritual de Pedro el Venerable y que en la gran polémica literaria que se originó fuera él el adversario de san Bernardo, es garantía de que se trataba del inevitable contraste de dos ideales, de dos concepciones del ideal monástico benedictino estrechamente emparentadas, pero que se excluían mutuamente.

IV. BERNARDO DE CLARAVAL

¿Quién fue este hombre, que, firmemente ligado a lo antiguo, introdujo tanta novedad en el ámbito del monacato?

Bernardo fue una de las grandes figuras claves de la Edad Media en general y de la historia de la Iglesia en particular; está, pues, justificada por sí misma una presentación más minuciosa de esta figura.

1. Nació hacia el año 1091 de la alta nobleza borgoñona en el palacio de Fontaines, cerca de Dijon. Tuvo una esmerada educación de su madre y en la escuela capitular. En el año 1112 entró en Cîteaux con treinta compañeros. En 1113 hizo profesión solemne. En el 1115 fue enviado como abad, con doce monjes, a fundar Claraval. Realizó muchos viajes (tres veces a Italia y a Roma). Predicó la segunda cruzada en Francia, Flandes y en el Rin. Su actividad de predicador fue grande dentro y fuera de su convento; escribió importantes tratados teológicos; sostuvo una polémica literaria contra Cluny y contra Abelardo. Mantuvo una importante

correspondencia con todos los hombres insignes y las autoridades de la Europa de entonces. Murió como abad de Claraval en el año 1153[53].

2. Como en otros muchos aspectos de su extraordinariamente amplio pensamiento y actuación, también en el de su piedad el secreto residió en que supo representar a un tiempo lo nuevo y lo antiguo *(nova et vetera:* Mt 13,52).

Profundamente arraigado en la piedad y el pensamiento del tiempo anterior, es mérito particular de Bernardo el haber plasmado y propagado una íntima y afectuosa veneración a la humanidad del Señor dentro de la devoción general a Cristo: «Es insípido todo manjar espiritual que no esté condimentado con este bálsamo... Tanto si escribes como si hablas, no me gusta si no resuena el nombre de Jesús».

En esta piedad se incluye también otra espiritualidad, quizá más propiamente mística: la espiritualidad centrada en el divino esposo que entra y sale del alma del que está en gracia. Bernardo la expresó en sus hasta ahora inigualados sermones sobre el *Cantar de los Cantares.*

Ambas formas de piedad no están una junto a otra sin guardar la más mínima relación. La veneración de la humanidad de Cristo y de sus misterios tiende toda ella a traducirse en la unión nupcial del alma con la «Palabra» de Dios. A este cambio responde en el sujeto la transformación de la afectuosa entrega del corazón en la plenitud del amor espiritual *(agapé).*

3. Igualmente no yuxtapuesta a la mística de Jesús, sino íntimamente relacionada con ella, se halla también la devoción mariana de Bernardo. Más tarde, algunos escritos injustamente atribuidos a Bernardo la presentaron de una forma aislada y exagerada (eco de esto es la magnífica caracterización que Dante hace del santo). En los genuinos tratados de predicación del santo no se atenta para nada contra la posición singular de Cristo. Las vigorosas formulaciones sobre María como mediadora entre Cristo y la Iglesia se ve que se basan totalmente en la única mediación de Cristo, en cuanto uno las lee dentro del contexto de su concepción fundamental. Bernardo habla de María como mediadora y, de modo análogo, de una mediación de los apóstoles Pedro y Pablo, de san Martín y, principalmente, de san Benito. Cuando con maravilloso lirismo ensalza a María, lo hace porque en ella ve realizado el perfecto seguimiento de Cristo en la fe. María, para Bernardo, dista tanto de hallarse fuera de la humanidad, que precisamente cuando él le atribuye honores singulares (virgen y reina; colmada de los supremos títulos de gloria; excelsa portadora de la gracia; mediadora de la salvación; socorro del mundo), no le reconoce la exención del pecado original.

---

[53] El tan conocido título de «doctor melifluo» apareció en el siglo XV como consecuencia de la difusión de escritos no auténticos.

4. Otra prerrogativa de la piedad de san Bernardo es el hecho de estar profundamente enraizada en la doctrina de los Padres: él desenterró los tesoros contenidos en ella para la vida espiritual. Desconoció la diferencia ulterior entre espiritualidad y ciencia teológica propiamente dicha; la teología aún estaba por entero al servicio de la vida espiritual.

Pese a su fuerte vinculación a la tradición, salvó los peligros del tradicionalismo. Porque él no transmitía nada que no hubiera vivido primero o no hubiera revivido de una forma productiva. Su ilimitada veneración por los Padres no le impidió beber abundantemente, o más bien preferentemente, de las mismas fuentes que ellos: de la Biblia.

Probablemente no se dé en toda la tradición cristiana ningún otro caso en que un espíritu haya asimilado tan equilibradamente la Biblia, el Antiguo y Nuevo Testamento en todas sus partes, en su conjunto y en los detalles, hasta en el texto y en el curso de los pensamientos, como el de Bernardo. Es sorprendente ver cómo los pensamientos e imágenes de la Biblia le vienen una y otra vez a la mente y, aunque no sean citados expresamente, resuenan dos, tres, cuatro y cinco veces en una misma frase. De ahí que su teología conserve algo que los posteriores (Abelardo, la Escolástica) ya no poseyeron: el misterio de la palabra religioso-profética, la cual es capaz en todo tiempo de decir sin pausa las elevadas y duras verdades reveladas y de presentarlas, complementándolas recíprocamente, en una exposición extraordinariamente equilibrada: una teología monástica que ha estado demasiado tiempo improductiva.

5. Varias veces hemos visto a Bernardo como figura del gran movimiento reformista gregoriano. También aquí se demostró su autonomía creativa. El apoyó íntegramente el propósito de la reforma gregoriana, pero decididamente fue más allá, puesto que partió de un impulso netamente religioso.

a) Fue un hombre de la Iglesia y del papado. Mas cuando él restableció la unidad de la Iglesia superando el cisma de Anacleto, también supo reconocer y rechazar con ásperas censuras los peligros del curialismo, que veía implícito en ciertos principios centralistas de la reforma gregoriana. La idea del poder de la Iglesia interviniendo en la política él la entendió en sentido espiritual.

b) Desde el año 1145 al 1153 (o sea, en los últimos de su vida) fue papa Eugenio III, un antiguo cisterciense, discípulo de Bernardo. Bernardo fue un fiel servidor suyo. Con gran ímpetu interior reconoció la grandeza única del papado, que no está llamado —como los restantes obispos— a una cura de almas parcial *(in partem sollicitudinis),* sino a la plenitud del poder *(in plenitudinem potestatis),* y cuya Iglesia es la madre de todas las Iglesias. Por eso precisamente se atrevió a prevenir al papa hablándole claramente de los peligros que le acechaban. ¡La piedad sobre todo! Escribió al papa un libro *Sobre la Meditación.* Pese a las obligaciones de la

política, la oración debe mantener su puesto en la vida del papa. Su durísima crítica fue solamente un servicio.

c) Y no se contentó con recordar al papa como persona su perenne debilidad y pecaminosidad, o con estigmatizar las múltiples anomalías de la Iglesia y del clero y, en especial, de la curia papal[54]. Su crítica se dirigió más bien a lo fundamental, aunque en cuanto crítica profética se atuvo preferentemente a lo práctico, sin llegar a hacer afirmaciones teóricas sobre la esencia de la Iglesia. Pero por eso mismo quedó libre de parcialismos.

Tal importancia fundamental tienen, por ejemplo, las exposiciones de Bernardo sobre el poder del papado. El poder pontificio es una verdadera *potestas* y autoridad, pero no debe confundirse con «dominio» *(dominatus):* es un cuidado servicial, la función del administrador que sirve y reparte, mas no la del «señor». Su sentido no reside en la simple autoafirmación, sino en la «servicialidad» concreta efectiva y útil: *dispensatio, ministerium,* «presidir para ayudar». Hay ciertos poderes que el papa ejerce ahora en el ámbito del derecho, que no puede haber recibido de Pedro, porque él mismo no los poseía; en algunas cosas el papa es heredero de Constantino y de Justiniano, no de Pedro. El símbolo correspondiente al poder del papa no es el cetro ni las insignias imperiales de Constantino, sino la azada del profeta Jeremías.

d) Bernardo se ocupó todavía más intensamente de la posición de poder del papa dentro de la Iglesia cuando defendió, frente a ella, la autoridad de los obispos: también ellos son representantes de Cristo y su poder de jurisdicción procede inmediatamente de Dios. El papa no es su «señor» *(dominus).* La lesión o la exclusión de los poderes particulares dentro de la jerarquía eclesial es para Bernardo una exageración errónea *(erras)* y peligrosa. Partiendo de aquí, a pesar de afirmar fundamentalmente la unión centralizada bajo el poder del papa, dedicó una acerba crítica a las exageraciones centralistas. Aquí tenía sin duda ante sus ojos sobre todo la institución de la exención, que mediante el principio de la sumisión directa al papa trataba ofuscadamente de aumentar el poder central a costa de la estructura orgánica. Mas esta «fiebre» de la exención de amplios círculos eclesiásticos, por la que los abades se sustraían a sus obispos y los obispos a sus metropolitanos y primados, no pudo realmente acrecentar el poder central pontificio, sino que acarreó deformaciones que Bernardo expresamente calificó de monstruosas. En el mismo sentido está orientada su crítica al excesivo desarrollo del sistema de apelación: ello impide al papado el cumplimiento de su verdadera misión, multiplica el abuso del derecho y perjudica a las autoridades locales.

---

[54] La denominación de «curia» apareció en el siglo XI, cuando, a consecuencia de la centralización, aumentó también el número de los funcionarios pontificios, Bernardo consideraba la «corte» en cuanto tal algo pernicioso.

Todo esto se basa en un concepto de Iglesia que dista mucho del de la reforma gregoriana. La Iglesia no es para Bernardo sin más ni más la *civitas Dei,* como lo era para los cluniacenses, o la «Jerusalén celestial», que con sus innumerables santos se distingue por su inmaculada pureza del *corpus diabolicum,* del mundo malvado; es decir, que como medio de gracia e instituto de salvación está puesta como mediadora entre Dios y el mundo. Bernardo se atiene a la imagen de la Iglesia peregrina, que como totalidad de las almas fieles que luchan por la perfección no puede, durante todo el tiempo de su peregrinaje, ser completamente pura. Conoce la tensión inmanente en la esencia de la Iglesia, resultante de la continuación de la encarnación. Pues la comunidad de los creyentes con el Verbo encarnado permanece en la sombra de la humillación y del ocultamiento, hasta que la unión en «una carne» no haya madurado en la unión «en el único espíritu». Por eso Bernardo compara la Iglesia con la esposa del *Cantar de los Cantares,* que es al mismo tiempo «negra y hermosa» (Cant 1,4), o con la red que contiene al mismo tiempo peces buenos y malos (Mt 13,48).

La significación de la crítica de Bernardo consiste en que: 1) esta firmemente anclada en la Iglesia, esto es, se sabe ligada en obediencia a la jerarquía y unida a ella; 2) hacer valer objetivamente los aspectos espirituales, sin tocar para nada la realidad «corporal» (carnal) de la Iglesia ni caer en el espiritualismo.

No es poca cosa que en Bernardo se encuentren casi todos los argumentos de los cuales se valdrían los movimientos heréticos antieclesiásticos entonces en gestación (pero espiritualizándolos unilateralmente).

6. También en el problema medular de la lucha de las investiduras, o sea, la relación entre Iglesia e imperio, papa y emperador, Bernardo separó ambos campos con mayor precisión que la reforma gregoriana. Porque ¿qué significó para él la doctrina de las «dos espadas»? En todo caso no hay que interpretarla en el sentido de una teoría hierocrático-política (Congar). Es cierto que Bernardo persistió en el ideal de una íntima alianza entre el reino y el sacerdocio, que expresa la unión de ambas funciones en Cristo; unidos y apoyándose mutuamente, ambos poderes han de producir los frutos de la paz (el reino) y de la salvación (el sacerdocio). Pero Bernardo supo reconocer la singularidad de ambas esferas de poder y los peligros de la mezcla. Indicó al emperador sus límites cuando éste, reiterando la exigencia de la investidura, puso en peligro la conquistada *libertas* e independencia de la vida eclesial; pero, por otra parte, también rechazó la intromisión eclesiástica en la esfera terrena. Gregorio VII había deducido del poder eclesiástico sobre las cosas espirituales el poder de jurisdicción sobre lo terreno y temporal; Bernardo, sin embargo, de la básicamente reconocida relación jerárquica sacó la consecuencia

prácticamente contraria: la sublimidad de lo espiritual sobre lo temporal y mundano no permite ninguna comparación; las tareas que de tal sublimidad se derivan impiden, por su dignidad e importancia, ocuparse de cosas inferiores; lo mundano tiene sus propias dehesas, en las cuales la Iglesia no tiene derecho a cosechar *(De Consideratione* I, 6,7).

a) Bernardo, sin duda, demostró ser hijo de su época al definir la coordinación de ambos poderes. Como se desprende de su postura respecto a las cruzadas y la represión de los herejes (§ 52, Arnaldo de Brescia), para él fue algo evidente que el poder civil debía ayudar con sus medios a la defensa de la Iglesia contra la injusticia. Y viceversa, el papa tenía no sólo derecho a la «espada del espíritu» que él mismo llevaba, sino también a la espada «material» que el caballero, al mando del emperador, empuñaba en defensa de la Iglesia[55]. Pero, por lo menos, no faltó el esfuerzo por diferenciarlas. Según Bernardo, la palabra del Señor (Jn 18,11): «mete tu espada en la vaina», hay que tomarla en serio, o sea, que la Iglesia como tal no tiene ningún derecho a usar la espada; eso le incumbe al «Estado», que no sacrifica en absoluto su independencia cuando tiene que echar mano a la espada por «orden del sacerdote» para asegurar o restablecer el orden constituido por Dios.

b) En la misma línea se mantiene Bernardo cuando solamente menciona al *populus christianus* como protagonista de tales acciones de la espada, no a la jerarquía. La reivindicación papal de poder terrenal, es decir, la inclusión del «Estado» en la «Iglesia», no halla ninguna justificación en los escritos de Bernardo.

Por lo demás, las mencionadas líneas fundamentales coinciden con su postura práctica en los numerosos conflictos político-eclesiásticos en los que el santo se vio siempre envuelto.

c) El hecho de que él, con su distinción de ambos poderes, indicara la única dirección posible para la solución del fatal problema de fondo de la Edad Media, no debe encubrir el otro hecho, a saber: que la coordinación de la Iglesia y del imperio también en él ¡resultó imperfecta y muy ligada al pensamiento de su época. Lo problemático de esta unión se manifiesta, entre otras cosas, en el reconocimiento de Bernardo de la «guerra santa». La profundidad de su predicación de la cruzada se halla en contradicción, nada fácil de explicar, con la identificación un tanto superficial de *viacrucis* (camino de la cruz) y cruzada armada. La postura de Bernardo es, por otra parte, la que nos impide emitir un juicio precipitado sobre el movimiento de las cruzadas.

Para la historia de la Iglesia es sumamente importante que un santo de la categoría de Bernardo, que como monje vivió exclusivamente dedicado a lo espiritual y lo ajeno al mundo, no se desentendiera de

---

[55] Bonifacio VIII se servirá luego literalmente de este pasaje de Bernardo.

aquellos problemas y empresas que, en última instancia, querían dar una impronta cristiana al mundo. Sobre este trasfondo es justo reconocer valor al hecho de que precisamente él, que procedía del campo de lo espiritual, pudiera admitir sin profanación una cierta autonomía de lo temporal.

7. Bernardo estaba dotado de un extraordinario poder de expresión, tanto de palabra como por escrito, y por eso fue el representante más ilustre del humanismo del siglo XII, tan importante en la historia de la Iglesia. Se sirvió magistralmente de la elástica fuerza de expresión del latín, así como de su claridad de formulación. (Conviene no olvidar a este respecto que muchas de sus introducciones o muchos de sus argumentos polémicos, indiscriminadamente amontonados, casi no son más que mera retórica).

a) Pero es preciso tener claro lo que significa la palabra «humanismo» en un hombre como Bernardo. Si consideramos su violenta ascesis y su dura repulsa al mundo, parece de entrada que en él no pudo haber ningún sitio para algo parecido al humanismo. Pero también aquí tropezamos con una síntesis sorprendentemente creativa. Bernardo fue una prueba viviente de que la ascesis y la mortificación de lo humano no mutila, sino que fructifica. Así es como él, en una especie de acción indirecta, añadida, puso de relieve elevados valores terrenos en muchos campos de la actividad humana.

A este propósito es característica la posición que ocupa el cuerpo en la mística de Bernardo: por una parte es un vaso frágil y terreno, que obstaculiza la elevación de la mente, la perfección del amor y la unión con Dios; mas, por otra parte, en él se realiza un proceso de transformación y purificación que se completará un día con la resurrección y la consiguiente unión del alma con el cuerpo transfigurado. De ahí que su aparente hostilidad hacia la cultura (contra el arte de los cluniacenses) y su repudio de la ciencia no tuvieran un efecto destructivo, sino creativo y purificador.

b) En Bernardo habló la más alta forma del genio, la santidad, en él unida con las fuerzas del saber y del querer, que le sitúan en la lista de los más grandes espíritus y caracteres y los más originales talentos de la historia. Cuando a las orillas del Rin predicó la segunda cruzada, muy pocos entendieron su extraño lenguaje. Pero era toda su persona y figura la que predicaba, y causó una impresión indeleble. Su secreto era la capacidad para arrastrar a otros consigo, tanto por las oleadas de entusiasmo que despertaba como por su «terrible y sobrehumano poder de mando», que se lee en su biografía. Su vida encierra no pocas violencias de trato con las almas que quería ganar para su ideal monástico o eclesiástico (tal como él lo entendía).

Mas estas violencias no fueron casi nunca manifestaciones de una impulsividad incontrolada, sino de una auténtica objetividad, naturalmente inexplicable, esto es, manifestaciones de un carisma profético. Porque Bernardo fue ante todo un hombre de *amor*. Basta con mirar de cerca lo

concreto de su ardor de caridad para ver cuán colmada de singularidad y fuerza está la palabra en el caso de Bernardo: es un amor verdaderamente maternal, creativo, de extraordinario magnetismo, pero que si es menester no rehúsa las más toscas asperezas.

Porque este amor, vivificado por un exceso de sentimiento, estaba gobernado por una voluntad heroica que exigía de sí misma el máximo de disciplina, mortificación y desprendimiento: una ascética que a muchos llenó de pavor, pero que atrajo y formó gentes por decenas de miles.

Puesta al servicio del reino de Dios, esta voluntad fue, como en Gregorio VII, de tan enorme fuerza dominadora, que resplandecía en su rostro y conquistaba a los hombres. En el fondo no era sino una fe carismática, capaz de mover montañas, encarnada en una personalidad extraordinariamente fuerte.

c) Semejante poder y semejante conciencia de sí mismo llevaron a Bernardo, por una cierta necesidad interna, a ocuparse públicamente de la política eclesiástica: el hombre que propugnó la más enérgica huida del mundo, el hombre de la oración contemplativa, de la más pura interioridad, llegó a ser también el hombre más empeñado en la construcción del mundo, el hombre de la más amplia y profundamente eficaz actividad exterior: Bernardo, *guía* y *juez* de su siglo. En él se manifestó la gran influencia que ejerce en la historia la huida del mundo. Sin embargo, también él, y precisamente en el apogeo de su actividad pública, es decir, como predicador de la cruzada, se vio envuelto de una manera extrañamente profunda en la trágica insuficiencia de los planes humanos y de la humana interpretación de los planes divinos (§ 49).

d) A Bernardo se le ha hecho el reproche de demagogia. ¿Fue un orador demagógico? ¿No se metió muy profundamente, hasta demasiado profundamente, en política? ¿Acreció tanto en sus afirmaciones la contradicción, que la convirtió en mentira? Hay que admitir que la figura exterior del santo induce a tales juicios, incluido el último. También en la vida del gran san Bernardo hubo miserias humanas. Pero el ser del hombre vive de fuerzas y de profundidades que en gran parte escapan a la comprensión racional. Con juicios categóricos como los mencionados se corre el peligro de pasar por alto este elemento esencial.

8. Como para todos los santos cristianos, también para Bernardo fue evidente que el hombre no puede realizar nada útil para su salvación si no es en la gracia y por la gracia, esto es, en la fe sobrenatural. De esta forma reconoció que el hombre es y permanece pecador. Toda su obra ante Dios es tanto como nada. Esta confesión la hizo tan a menudo y con tal fuerza, que con ello se situó casi al lado de los reformadores del siglo XVI. En este sentido, y sólo en este sentido, confesó que su vida de monje era inútil. Mas al mismo tiempo, y durante toda su vida hasta el final, exigió de sí mismo, del monje y del cristiano en general, una constante colaboración: «si no

avanzas, ya estás retrocediendo». La suprema forma de ser cristiano fue para él la del monje retirado del mundo en un monasterio de la regla reformada de san Benito. Lutero, que tuvo al santo en mayor estima que a ningún otro grande de la Iglesia, incluido Agustín, aquí lo malinterpretó groseramente.

9. Así, pues, san Bernardo también fue en muchos aspectos una expresión de la síntesis cristiana: huida del mundo y fuerza que domina el mundo (dentro-fuera); vida personalísima, pero enteramente arraigada en la Iglesia objetiva y en su catolicidad de valores (sujeto-objeto, individuo-comunidad), suprema santidad junto con una firme, vivísima humanidad (humildad-conciencia de sí mismo). Especialmente en esta última síntesis demuestra san Bernardo (quizá con mayor vigor que los restantes santos) cuán lejos de la pujanza y riqueza de la verdadera santidad católica está ese tipo de santo exangüe que algunos, con estrecha y escasa visión, han querido atribuir a la Iglesia como modelo.

Semejante síntesis no tiene nada que vez con una armonía sosegada; es una pesada carga para el que la realiza. El mismo Bernardo encontró, lamentándose, una preciosa formulación para la complejidad de su ser, por la que él tanto sufría: «yo soy la quimera del siglo». En una medida fuera de lo común se halló envuelto en la política de la Iglesia, en las luchas teológicas y monásticas y en la política —por así decir— de todo el Occidente; durante muchos años viajó como un no-monje por los caminos y ríos de Europa; pero la soledad, la mortificación y la plegaria fueron siempre su gran pasión.

V. HILDEGARDA DE BINGEN

1. Al lado de Bernardo y de los canónigos regulares agustinos de san Víctor de París, la piedad mística de esta época tiene una tercera expresión, perfecta en su género, en la santa vidente Hildegarda († 1179), maestra del monasterio de Rupertsberg (Bingerbrück). Como Bernardo, aunque en menor escala, fue la guía espiritual de su época. Mantuvo importantes relaciones con príncipes, obispos y seglares (no con papas). En esta religiosa (que también ocupa un lugar eminente en la historia de las ciencias naturales) se ocultaba un reformador. Como para san Bernardo, también para ella la piedad valía más que cualquier otra cosa. Por ello se atrevió a aparecer en público y a predicar ante clero y pueblo contra los males que acechaban a la Iglesia y a exhortar a la penitencia. Como constantemente estuvo aquejada de enfermedades, toda su vida fue una continua penitencia.

Su obra *Sci vias lucis* (Conoce el camino de la luz, o sea, del Señor) es una vigorosa exposición profético-especulativo-visionaria de toda la esfera del ser, del Dios uno y trino, pasando por la creación, el pecado y la

redención hasta el juicio final, expresada toda ella en una clara conciencia de misión. Si la ardiente piedad de Bernardo, tan interior y personalísima, se mezcla —no obstante su fuerza heroica— con una cierta dulzura, las visiones de esta santa mujer se caracterizan por su rigurosa y viril objetividad, que en parte despertó la asombrada admiración de sus contemporáneos. Su formación escolar fue muy elemental. Con mayor razón la totalidad de su producción literaria (que incluye también poemas espirituales y composiciones corales) es testimonio de unas fenomenales dotes naturales y de una sobrenatural iluminación de la fe.

2. Hildegarda, junto con otras religiosas de la época, también favorecidas por Dios (por ejemplo, Herrada de Landsperg († 1195], Isabel de Schönau († 1164]), es una clara muestra del notable mejoramiento de la situación espiritual de Occidente. Estamos muy lejos de los bárbaros de los primeros siglos del Medievo y muy lejos también de la primera fase del florecimiento de los monasterios de benedictinas, cuya actividad se reducía a la copia de manuscritos. Nos acercamos a la cima del desarrollo medieval, en el cual intervienen más a menudo las *mujeres,* para expresar en el marco de la vida religiosa y en el mundo de la cultura nuevas experiencias y opiniones y procurarse formas nuevas y propias de ocupación.

§ 51. *ALBORES DE UNA NUEVA TEOLOGIA: LA ESCOLASTICA*

1. El *pensamiento* occidental, si bien más lentamente que la piedad, logró excelentes realizaciones. También aquí el impulso provino de la reforma gregoriano-cluniacense; los pensamientos cristianos reavivados, las exigencias planteadas por el partido reformista y sus papas, así como, a la inversa, las tesis de sus contrarios, las críticas a la curia y al monacato e incluso ciertos aspectos de la vida de los santos dieron abundante material para pensar. Nuevamente se planteó el *problema de la teología,* que solamente puede surgir en ambientes de vida intelectual relativamente elevada. En Occidente, hasta finales del primer milenio, casi sólo había sido posible *un* tipo de teología: la importantísima recopilación y transmisión de los conocimientos teológicos de los Padres de la Iglesia con escasos ensayos de nuevos planteamientos (tradicionalismo). Ahora se volvió a sentir con intensidad nuevos problemas, que no encontraban solución en los escritores de la Iglesia antigua; se trató nuevamente de comprender la fe científicamente, de «entenderla».

2. La primera cuestión fundamental para toda la época siguiente, que el pensamiento occidental tuvo que afrontar, surgió precisamente del trabajo teológico de los mismos Padres. Fue abordada por muy diferentes personalidades y bajo muy variados supuestos; no es de extrañar que los resultados no coincidieran en todos sus pormenores. Además, incluso los

tratados de teología más exhaustivos (Orígenes, § 15; Atanasio, los «Capadocios», § 26; Agustín, § 30) no estaban propiamente estructurados de un modo sistemático, partiendo de un punto central que abarcase uniformemente todos los campos, sino que más o menos se movían en torno al correspondiente problema que entonces acaparaba el interés (por ejemplo, la discusión sobre el *homoousios,* § 26; la lucha contra el donatismo y el pelagianismo, § 29). Ahora bien, la vida medieval había llegado a ser muy unitaria y una de sus tendencias fundamentales era la *síntesis.* Por otra parte, la riqueza de la experiencia y el contacto con el extraño mundo del Oriente había invitado al contraste y, en cierta medida, despertado la crítica. El naciente pensamiento «científico» de la alta Edad Media descubrió la falta de coincidencia de algunos pormenores de la tradición teológica. El ansia de unidad tuvo sus efectos: se compilaron las opiniones *(sententiae)* de los teólogos anteriores y se procuró darles una unidad interior; incluso en los puntos en que se contradecían se intentó —puesto que se trataba de afirmaciones sobre la única fe revelada— conseguir tal finalidad, buscando con agudas distinciones conceptuales encontrarles un sentido más profundo. Hay que subrayar que esta necesidad de unidad constituía el centro de la actividad intelectual. Aquí radica en buena parte el secreto de los grandes resultados poco a poco logrados; pero también aquí se hace visible el límite de su fuerza crítica e, igualmente, que el límite de toda teología (véase más adelante) no siempre se advierte con toda claridad.

Ya en el propio intento de sintetizar bajo unos mismos puntos de vista la revelación o los conocimientos anteriores se encierra un declarado interés científico. Esto fue ahora continuado y profundizado, empleando una nueva *forma* de hablar de la revelación. Su característica consistía en intentar captar y expresar la esencia de los fenómenos por medio de la abstracción: se desarrolló una especulación abstractiva, al esfuerzo teológico sucedió el filosófico; o, dicho de otro modo, el esfuerzo teológico trató de realizarse «filosóficamente».

3. Este modo *a)* de demostrar la *armonía* de la tradición teológica, *b)* de comprender la fe *fundamentándola, c)* de estructurar *sistemáticamente* los conocimientos así obtenidos alrededor de puntos centrales, es lo que caracteriza la esencia de la *Escolástica.*

Respecto a *a):* el método externo (dialéctico) de conciliar afirmaciones de la tradición contrarias entre sí fue iniciado por el agudo e influyente teólogo del siglo XII Pedro Abelardo, célebre maestro de teología y filosofía en la escuela catedralicia de París († 1142), entre otras[56]. En su libro *Sí y No (sic et non)*[57] se colocan unas al lado de otras,

[56] Después de sus aventuras amorosas con Eloísa, que entró después en el convento, él se hizo monje.
[57] Cf. a este propósito el título del § *55, a),* nota 18.

según un método aprendido de su maestro Anselmo de Laón, las proposiciones aparentemente contradictorias entre sí y se resuelve la contradicción medíante la distinción *(distinctio)* de los conceptos.

Respecto a *b):* la recopilación del material de los teólogos anteriores fue hecha, en forma normativa para los siglos posteriores, por un discípulo de Abelardo, Pedro Lombardo (también maestro en la escuela catedralicia de París; obispo de París († 1160]), en su obra *Cuatro Libros de las Sentencias.* En el material de esta obra son decididamente fundamentales los pensamientos de san Agustín. Su teología, que contiene elementos racionales y místicos, se convirtió gracias a este libro en *la* base de la Escolástica. Las *Sentencias* de Lombardo fueron, durante todo el Medievo, el gran manual de teología. Anselmo y Abelardo fueron los primeros en elaborar semejante material de forma abstracta y especulativa.

Respecto a *c):* la síntesis metódica (orgánico-sistemática) de todo el trabajo especulativo realizado sobre esta materia y con este método fue ofrecida primeramente por los *Comentarios* a las sentencias de Lombardo (hasta en la Edad Moderna) y luego por las grandes *Sumas* teológicas del siglo XIII (§ 59). Al lado y previamente, como ya en los primeros tiempos, iban los comentarios a la Sagrada Escritura. Problemas particulares eran tratados más profundamente en *quaestiones* separadas.

Se considera como «padre de la Escolástica» al discípulo y sucesor de Lanfranco (véase más adelante), el benedictino Anselmo de Aosta en el Piamonte, desde el año 1093 arzobispo de Cantorbery († 1109). Como predicador en Cluny, como incansable reformador y maestro del clero y del monacato en Normandía (abadía de Bec), como defensor de la libertad de la Iglesia en Inglaterra, fue también una gran figura en la lucha por la reforma gregoriana y una vigorosa ilustración de su difusión, total en la Iglesia de entonces. Marcó una nueva época con sus métodos teológicos.

Su principio básico: «Creo para entender» *(credo ut intelligam)* proclama ante todo, y sin ambigüedades, el predominio de la fe sobre el saber; pero también expresa el esfuerzo por rendirse a sí mismo cuenta racional de la fe; más aún, de probar al adversario incrédulo la verdad de la fe por medio de una demostración puramente racional.

Nos hallamos en el momento en que la teología «monástica» tradicional osó dar el primer paso hacia una nueva teología[58].

Anselmo es una prueba de que al principio la Escolástica estuvo animada de un espíritu apologético-misionero; pero también descubre la tentación, tan cercana a la teología fundamental científica, de convertirse

---

[58] Era sólo un inicio y, por añadidura, discutido. El célebre benedictino Ruperto de Deutz reaccionó negativamente. En 1117 marchó a Laón para sostener una disputa con los nuevos «maestros», porque él afirmaba que la teología toma vida de la fe y no de las *radones* de los *magistri,* que con su arte filosófico de la distinción violentan la Escritura.

en racionalista o, lo que es lo mismo, de sobrevalorar la «inteligencia» de la fe, tan celebrada por Anselmo. La llamada prueba ontológica de la existencia de Dios, presentada primeramente por Anselmo, descansa en el análisis del concepto de Dios como tal, más allá del cual nada mayor puede pensarse. Este concepto exige de suyo la necesaria existencia de una naturaleza correspondiente[59]. La prueba de Anselmo, sin embargo, no debe ser recortada de forma intelectualista. Tiene su fundamento esencial en el pensamiento místico-simbólico, esto es, platónico-agustiniano.

4. La ciencia que así se fue formando se llamó *Escolástica,* porque surgió del trabajo de las escuelas. En tiempo de san Bernardo las escuelas catedralicias y episcopales aún eran los centros de enseñanza más importantes. Ya en el siglo XI, en lugar de las decadentes escuelas abaciales y conventuales (de la época poscarolingia), se habían erigido nuevos centros de enseñanza en torno a personalidades individuales muy destacadas. Los maestros más insignes del siglo XI fueron Berengario de Tours († 1088) y Lanfranco (arzobispo de Cantorbery († 1089]), maestro de la famosa escuela de Bec (Normandía).

a) En el siglo XII, tras las importantes escuelas de Laón y Chartres, pasaron a primer término las escuelas de París con una considerable cantidad de *Magistri*[60]. De todos los países se congregó un público internacional de estudiantes. París empezó a convertirse en centro de la vida intelectual del Occidente. Durante todo el Medievo se conservó intangible la preeminencia en la teología. Hacia el año 1200 se agruparon en París varias escuelas en una comunidad *(universitas)* de maestros y discípulos: fue la primera *universidad* de la Edad Media, modelo para muchas otras.

Decisiva en esto fue la actuación de Abelardo, como ya hemos visto. Su disputa con Bernardo de Claraval (§ 50) sobre el derecho de la dialéctica dentro de la teología es una de las grandes controversias ilustrativas de la historia teológica. Es posible que jamás se aclare totalmente la razón o la sinrazón de aquellos dos frentes. Ante todo hay que evitar un error muy corriente. En esta controversia entre teología dialéctica y «monástica» no es que Abelardo descuidara un tanto la Sagrada Escritura; al contrario, puso muy de relieve su valor.

---

[59] El historiador italiano Ernesto Buonaiuti descubre aquí ya un primer síntoma de racionalismo; según él, a pesar de todas las tesis contrarias (por ejemplo, de Joaquín de Fiore, § 62), este principio, llevado al triunfo por la Escolástica, ha ocasionado una de las mayores tragedias intelectuales y religiosas. Mas aquí se exagera desmesuradamente el peligro (justamente reconocido) de la teología. Puntos de arranque para un conocimiento racional de Dios los encontramos ya en san Pablo en el discurso del Areópago (Hch 17,27; cf. Rom l,8s) y en los apologetas (§ 14), etc.

[60] Por ejemplo, Manegoldo de Lautenbach († 1103), Anselmo de Laón († 1114), Roscelino de Compiègne († hacia el 1120), Gilberto de la Porrée († 1154).

Por otra parte, el hecho de que el Abelardo dialéctico venciera en la evolución posterior, concretamente en el sistema de Tomás de Aquino, no niega en absoluto el derecho de la oposición de Bernardo. La teología abstracta no es solamente útil para la conservación y fructificación de la revelación, también contiene peligros y tentaciones. Propende fácilmente a querer explicarlo todo, en vez de permanecer al mismo tiempo consciente, con la misma o quizá con mayor fuerza y atención, del derecho y de la necesidad del misterio en todas las afirmaciones cristianas.

Desde aquí se comprende que, entre todos los adversarios con quienes Bernardo de Claraval tuvo que enfrentarse con vigor y a veces hasta con violencia, quizá ninguno le fuera en el fondo tan extraño como Abelardo. Y no es que Bernardo rechazara la dialéctica en la teología. Con genial intuición trató magistralmente, por ejemplo, del libre albedrío y de la gracia. Algunas de sus lúcidas exposiciones pueden competir con las de Tomás de Aquino (E. Gilson). En ningún momento fue un simple adversario de la nueva teología como, por ejemplo, Ruperto de Deutz. Mantuvo relaciones positivas con una serie de maestros modernos como Guillermo de Champeaux y Roberto Pullen, fundador del Estudio de Oxford, cuya *sana doctrina* elogia; apoyó al joven Pedro Lombardo y hasta a Juan de Salisbury († 1180). Fue verdaderamente lamentable para el naciente movimiento teológico que la Escolástica no recibiera, o recibiera sólo insuficientemente, su enorme aportación intelectual.

b) Pero Bernardo fue ante todo un representante de la importante «teología monástica», que se mantiene lo más cerca posible de la palabra de la Escritura, evitando los silogismos de conceptos puramente abstractos. Se volvió principalmente contra el peligro de atrofia racionalista que corría la fe por causa de la teología «dialéctica». En la agudeza puramente objetiva, crítica y mordaz de Abelardo y en la audacia de pensamiento con que éste personalmente trataba los misterios de la revelación, Bernardo, como representante del tradicionalismo creyente, barruntó algo que podía lesionar la unicidad de la revelación como misterio y la única postura correcta ante la revelación (ser oyente), o sea, que podía causar daño a la revelación como religión y gracia y a la relación propiamente religiosa del hombre con ella.

En la postura de Bernardo se hace evidente el problema, más decisivo que muchos otros, de los límites de la teología. Es de suma importancia observar que en la historia de la Iglesia las épocas de la decadencia teológica y de la insuficiencia religiosa de la teología siempre han coincidido con el hecho de que estos límites no fueron conocidos o no fueron tenidos en cuenta, o sea, con el punto y hora en que la teología, en su modalidad científica, dejó de anunciar la revelación para hablar más bien *de* la revelación de una forma exclusivamente abstracta y filosófica. Cuando, además, lo hizo empleando conceptos de su propia invención,

como Ockham en los discursos logicistas acerca de las posibilidades absolutas de Dios (§ 68), entonces se agudizó el peligro, bajo cuya amenaza siempre se encuentra la predicación del mensaje revelado por medio de la teología.

El propio Bernardo percibió muy intensamente el valor supremo del contenido religioso de la revelación y prefirió no especular sobre él. Al mismo tiempo experimentó cómo entre los cátaros (esto es, entre sus precursores, § 56) el viejo peligro de la caprichosa ansia de saber, contra la que ya había luchado Pablo, volvió a conducir a la herejía.

Todo esto hizo que para Bernardo fuera poco menos que imposible entender a Abelardo. De modo que fueron injustos su juicio y su lucha contra este pensador. La condena de varias proposiciones de Abelardo en el año 1140, en Sens, debe atribuirse a Bernardo. Más magnánimo fue Pedro el Venerable, abad de Cluny, que recibió a Abelardo en su casa, procuró su reconciliación con Roma, preparó la reconciliación con Bernardo y con pleno conocimiento de las anteriores relaciones entre Abelardo y Eloísa, que él sin mojigatería menciona en su carta a Eloísa, alabó con sublimes palabras el espíritu y la piedad de Abelardo. Ordenó que fuese enterrado en el convento de Eloísa y cuidó del hijo de ambos.

c) El hecho de que la comprensión racional de la doctrina de fe pasase cada vez más a primer término no tenía de suyo nada que ver con una disolución racionalista o un atentado al patrimonio de la fe; en todo caso, la revelación y su aceptación en la fe nunca dejó de ser absolutamente lo primero, lo previamente dado, lo indudable.

Pero, pese a ello, en el siglo XII el espíritu occidental, enriquecido por su crecimiento interior y por el contacto con contenidos de vida totalmente nuevos, se hizo o estuvo a punto de hacerse autónomo; y así, descubrió otra vez por sí mismo problemas nuevos que no encontraban solución en los escritores de la Iglesia primitiva; un nuevo tipo de autoconciencia buscó su expresión en un nuevo tipo de pensamiento.

Esto significa también que, con el nacimiento de la nueva filosofía y teología específicamente medieval, nos hallamos en la encrucijada decisiva de la vida intelectual del Occidente. Fueron los comienzos del pleno despertar intelectual y de la configuración espiritual del mundo propiamente *occidental:* ¡un proceso profundamente impresionante, fatal tras la separación del Oriente y el Occidente en el siglo XI! Es cierto que precisamente en el siglo XII el pensamiento occidental fue fecundado por el pensamiento griego; es cierto que precisamente los maestros griegos, Aristóteles y el Pseudo-Areopagita, serán los grandes filósofos animadores de la alta Escolástica. Sin embargo, en su conjunto, la evolución continuó la línea del pensamiento latino-occidental, que se vale de categorías rigurosamente racionales y objetivas. Vista en su totalidad, no supuso una aproximación al mundo del Nuevo Testamento greco-judaico, tal como se

había expresado en la teología de los Padres griegos, sino más bien un cierto alejamiento del mismo. Desde esta manera fundamental de pensar y de representar se llevó a cabo una enorme transposición en la inteligencia de la revelación o de las maneras de recibirla. Fue inevitable que tan fuerte giro trajera consigo algunos peligros. Se trataba de peligros específicos para la teología en general pero que ahora, por el carácter sistemático de las formulaciones abstractas de la Escolástica, arraigaron con mayor fuerza que antes. La evolución de la Escolástica hará que estos peligros salgan del todo a la luz en y mediante sus grandiosas obras de pensamiento religioso. Y no es casualidad que la cumbre representada por Tomás, jamás igualada en su síntesis, no tenga junto a sí nada o casi nada equivalente.

5. La oposición imperial continuó, pese a la victoria pontificia en su lucha por la reforma gregoriana. Y encontró un valiosísimo aliado en la revolución del antiguo *derecho romano*. Los representantes eclesiásticos, en su lucha por la *libertas* de la Iglesia, habían recogido diligentemente del código jurídico de Justiniano todo lo que podía servir de apoyo a sus privilegios. Pero el derecho de Justiniano era ante todo el antiguo derecho romano, por tanto, fundamentalmente pagano; en él no había nada de una primacía del poder espiritual sobre el estatal. Muy al contrario. Esto era, en definitiva, lo que interesaba a la oposición imperial y lo que ella ahora celosamente elaboró.

a) Todo ello sucedió a finales del siglo XI y sobre todo en el siglo XII en la Universidad de Bolonia (y también en Rávena, enemigo de Roma), cuando el estudio del antiguo derecho romano se hizo independiente (los legistas) del modo indicado (desligándose de las otras disciplinas de la facultad de «filosofía»). Así surgió el concepto cesaro-papista del Estado.

Si ya Carlomagno, al hacerse cargo del imperio, se había inspirado constantemente en el modelo bizantino, ahora, con la aceptación consciente del derecho romano, este elemento se reafirmó sobremanera en la idea del Estado. Así, pues, un derecho originariamente pagano, retocado con matices cristiano-bizantinos, se impuso en Occidente; el gobierno de la Iglesia ejercido por Justiniano, que había dado una impronta tan duradera a la ortodoxia (Iglesia ortodoxa), sirvió ahora de modelo para los partidarios del emperador.

Tal vez éste fue entonces el único camino para asegurar la amenazada o incluso negada independencia del Estado (que ahora comienza poco a poco, a sentirse como tal). Pero, de hecho, el poder estatal, con ayuda de los conceptos del derecho romano, volvió a exagerarse frente a la Iglesia, casi como había sucedido en la época anterior a Cristo. La recepción del derecho romano, pues, contribuyó esencialmente a la disolución de la comunidad cultural cristiana medieval. Primeramente

penetró en la idea imperial occidental (de los Staufen)[61]. Con ello la autonomía de la Iglesia, alcanzada y asegurada en el interregno, se vio nuevamente amenazada, haciéndose inevitable la doble lucha del papado contra los Hohenstaufen en los siglos XII y XIII. Este concepto del Estado presidió también el nacimiento de los modernos Estados, que paulatinamente fueron haciéndose nacionales (Federico II, Felipe el Hermoso).

b) En el siglo XII, la transformación del espíritu del pensamiento occidental tuvo aún mayor alcance. Entonces nació también el derecho *canónico* como ciencia autónoma[62]. Como contrapartida —por así decir— al *corpus* compacto del derecho romano, el monje camaldulense Graciano, hacia el año 1140, publicó un manual de derecho eclesiástico, el célebre *Decretum* (cf. § 55). En adelante, junto a los llamados «legistas» estarán también los «decretalistas».

Al aparecer la primera Escolástica, comenzó a formarse poco a poco en la Iglesia un pensamiento jurídico-formal, que se aplicó a la realidad religiosa «Iglesia»: posibilidades, ventajas y peligros incalculables. La triunfante presentación de las reivindicaciones gregorianas en el siglo XIII (en el plano teórico y sistemático y por medio de las grandes figuras de la curia y del solio pontificio) supuso algunas ventajas; pero inmediatamente, en cuanto el pensamiento canonista alcanzó la primacía sobre la teología (los grandes papas de la segunda mitad del siglo XII y del siglo XIII fueron canonistas en su mayoría), se comenzó a temer posibles graves desequilibrios. Finalmente, el fatídico predominio del pensamiento jurídico-formal (paralelo con el lógico-formal) del siglo XIV demuestra sobreabundantemente los peligros. Que los cistercienses reaccionasen con recelo contra el estudio del derecho es muy significativo para el discernimiento de las fuerzas.

6. El pensamiento teológico implica siempre, de un modo u otro, la posibilidad y, por lo mismo, el peligro de herejía. Hasta entonces el Medievo había conocido algunos herejes, pero no herejías completas. Con la progresiva madurez de los pueblos medievales y de su pensamiento, las herejías volvieron a penetrar en la Iglesia como la cizaña entre el trigo. Debemos aludir a ciertas tendencias o elementos heréticos en Abelardo y Roscelino (principal representante del nominalismo en la primera Escolástica) y en Gilberto de la Porrée (hacia 1080-1154, maestro y obispo, sospechoso de herejía por sus distinciones logico-lingüísticas en la especulación trinitaria). Frente a estos mínimos errores individuales,

---

[61] ¡Cf. a este propósito el significado simbólico de la canonización del primer emperador cristiano alemán, Carlomagno, por obra del antipapa nombrado por Barbarroja en 1165! Barbarroja fue también el primero que designó nuevamente el Imperio romano con el nombre de «sacro imperio» *(sacrum imperium).*

[62] En el campo de la teología ya se había procurado recoger y recopilar las sentencias jurídicas en el siglo XI (Alejandro II, Humberto de Silva Cándida, Anselmo de Lucca).

nacidos del estudio mismo de la teología, están las herejías populares, que tienen su fundamento en la práctica.

a) Pero entonces se demostró que la fe cristiana había penetrado muy profundamente en la conciencia occidental. El pensamiento teológico resistió la tentación. No hubo herejías dogmáticas como en la Antigüedad. Hasta puede decirse que éstas únicamente fueron posibles en el ámbito griego, ya que allí la formación filosófica en cierto sentido ten una enorme difusión. Por el contrario, en los siglos XII y XIII la cultura occidental continuaba estando en manos de una pequeña élite.

Más importante aún es otro aspecto, que no deja de ser característico hasta la aparición (no el contenido) de la primera doctrina herética de la baja Edad Media, la de Wiclef; y es que el impulso decisivo para la aparición de las herejías de este tiempo procedió preferentemente de la vida eclesiástica. Sus sujetos pertenecían a los estratos de la naciente burguesía ciudadana (en las regiones más avanzadas: sur de Francia, norte de Italia, Roma). En buena parte fue la suntuosa vida del alto clero enriquecido la que suscitó la crítica e hizo surgir la exigencia de una Iglesia pobre y apostólica (cf. § 56). La disposición de las fuerzas se nos hace patente si recordamos el resurgir evangélico-apostólico, ya mencionado, dentro del monacato.

Así, pues, estas herejías ya no se quedan en el ámbito de la discusión teórica. Más bien evidencian, como segunda propiedad, una capacidad de formar *comunidad:* la herejía se convierte en *secta.*

b) Las sectas contribuyen enormemente a comprobar hasta que punto la cristianización había penetrado o no en el interior de las masas. Se demostró, por ejemplo, que el elemento laico no estaba ni mucho menos integrado, de una forma adecuada a él e independiente, en el ansia común de perfección. El grandioso resurgimiento de final del siglo XI y principios del XII encontró, precisamente entre los laicos, un profundo eco (humillados, conversos, movimiento de mujeres, predicación itinerante, ideal de pobreza); hubo también algunos (pocos conocimientos raramente profundos acerca de una «vida apostólica» de los seglares, esto es, un ideal de perfección que abarcaba a todos los cristianos en virtud de las promesas bautismales (o sea, también a aquellos que no querían ser clérigos ni monjes y que tampoco querían renunciar a sus bienes)[63].

Desgraciadamente, aquellos impulsos y estos conocimientos no fueron lo suficientemente fuertes para añadir a la ordenación de los tres estados entonces vigente (monje-clero-caballero) un nuevo tipo de piedad

---

[63] Gerhoh de Reichersberg quiere que la «regla apostólica» lleve a los ricos y a los pobres, a los caballeros y a los siervos de la gleba, a los comerciantes y a 1os campesinos, en suma, a todos, a la renuncia de toda cosa que no se compagine con el cristianismo. También en el mundo todos deben vivir bajo el abad supremo según la «regla evangélica» y hacerse así «regulares» (Jacobo de Vitry).

autónoma, laical-secular. Así sucedió que el cuidado espiritual de los «pobres», entonces descubiertos —por decirlo así— como un elemento nuevo de la *civitas Dei,* fue emprendido por los predicadores ambulantes y por las órdenes religiosas de una forma por entero monástico-clerical (conventos de mujeres, legos-conversos)[64].

Fue característica su postura hostil a la jerarquía oficial, poseedora y ejecutora del poder. Estos movimientos se dirigían contra los sacerdotes de vida indigna y contra sus sacramentos. Sin llegar a formar un concepto de Iglesia claramente herético ni a rechazar plenamente el sacerdocio sacramental, la tendencia, desde luego, se orientó hacia una interioridad espiritualista, esto es, unilateral; el carácter objetivo del ministerio y el efecto del sacramento pasaron a segundo plano; por encima de todo se exigía la dignidad del sujeto. No dejó de haber, sin embargo, puntos de arranque válidos para una discusión de fondo.

Obviamente, la eficacia objetiva de los sacramentos corría peligro. Mas no hay que olvidar que precisamente en este punto central la tradición gregoriana ya había marcado la pauta, luchando contra la invalidez de los ordenados simoníacamente y de los sacramentos por ellos administrados, con la exigencia de la reordenación. Inocencio III será el primero en aclarar y salvaguardar la realidad del *opus operatum.*

c) Los partidarios del sacerdote Pedro de Bruys (quemado hacia el año 1132/33 en Arlés; = los *petrobrusianos)* fueron combatidos por san Bernardo y por Pedro el Venerable, y los partidarios de un cierto seglar llamado Tanchelm, por san Norberto. Las ideas de Pedro de Bruys le llevaron hasta negar radicalmente el pecado original, el bautismo de los niños, el sacerdocio de los indignos, la tradición y los sacramentos. En Bretaña, el noble Eudo de la Estrella († hacia el año 1148) dirigió un movimiento parecido. En Périgord se reunieron «clérigos, sacerdotes, monjes y monjas» alrededor de un hereje poco conocido, Ponno. Fuera de Francia, hacia el año 1170, encontramos una secta en la Lombardía, dirigida por un jurista, Hugo Spezoni. Enrique de Lausana, que también actuó en Le Mans, fue sucesivamente monje, ermitaño y «elocuente» predicador ambulante de un movimiento herético de pobreza. Su camino puede servir de línea de enlace entre la reforma eclesiástica cluniacense y la formación de las sectas. Para él lo único que en definitiva valía era la responsabilidad del individuo ante Dios (vida apostólica sencilla). Condenado varias veces, quebrantó su retractación. Su último campo de acción fue Poitiers, Burdeos, Albi y Tolosa. De aquí fue expulsado por la predicación de san Bernardo.

---

[64] Es digno de notar que su elevado número desaparece de repente hacia mediados del siglo XII. Algunos síntomas de crisis (incluso numerosas revueltas) nos indican que ellos, incluso dentro de los monasterios, no siempre quedaban religiosamente satisfechos del «modo debido».

d) Aquel canónigo de san Agustín y teólogo, Arnaldo de Brescia (ahorcado en Roma en el año 1155 por motivos políticos), no debe contarse entre los representantes de ideas heréticas, sino como fautor de impetuosas críticas, perturbadoras del orden. En él la espiritualidad cayó en el vórtice de los movimientos político-democráticos (su predicación patrocinaba la misma exigencia de libertad ciudadana de los romanos). Como teólogo defendió a su maestro Abelardo. Bernardo fue su adversario y lo hizo expulsar de Francia y de Suiza. La crítica más acerba de Arnaldo a la jerarquía enriquecida y simoníaca y al clero secularizado no fue una negativa de obediencia a la Iglesia; su crítica se atuvo positivamente al ideal de pobreza y de «vida apostólica». Casi todos sus argumentos los encontramos también en Bernardo; mas no hay que olvidar que su crítica a la Iglesia se dirige a lo fundamental. Impugna todo poder político del papa y de la jerarquía, así como los derechos que de aquí se derivan *(temporalia-regalia,* impuestos, guerra, etcétera). En este sentido llegó a calificar la «donación de Constantino» de «mentira» y «fábula herética».

e) Es fácil ver cómo en estos movimientos, aunque sea de un modo aún no sistemático, afloran concepciones que en el fondo son extrañas a las actitudes fundamentales de universalismo, objetivismo y clericalismo (§ 34) características del Medievo. Así es como en el siglo XII, antes de que la Edad Media alcanzase su apogeo, ya se advierten indicios decisivos para su disolución.

Muy importantes para esta incipiente disolución de la vida medieval (esencialmente cristiana) son en este período (posiblemente por los contactos con el Oriente) los reavivados pensamientos maniqueístas, panteístas y dualistas (§ 16) de los cátaros. Juntamente con los valdenses constituyeron la más importante y peligrosa expresión de las fuerzas heréticas. Sus efectos se hicieron sentir completamente en el siglo XII (§ 56).

Período segundo

EL SIGLO XIII, APOGEO DE LA EDAD MEDIA. GRANDEZA Y LIMITES DE LA TEOCRACIA PONTIFICIA

Visión general

La semilla del cristianismo sembrada en el suelo de los pueblos romano-germánicos de Occidente y fecundada por lo conservado de la Antigüedad, había brotado. Puede decirse que la cosecha fue óptima. El siglo XIII es el marco que encierra esta exuberante imagen. Posee una extraordinaria *unidad;* pero al mismo tiempo es también de una *variedad* casi infinita, bien lejos de toda uniformidad. Esta época, llena de actividad, está también llena de contrastes, incluso de aquellos (doctrinas erróneas, tendencias nacionales y sociales) que amenazan con hacer saltar su unidad interna. Pero el grandioso marco de una única Iglesia con el papa a la cabeza, más compacta que nunca, mantiene unidas en fecunda tensión las más diversas fuerzas y tendencias (salvo excepciones intrascendentes).

La imagen externa y visible de esta tensa unidad es la doble y victoriosa lucha (¡mas no exenta de fatales pérdidas!) del papado contra el Imperio de los Hohenstaufen (§§ 52, 54).

La unidad y la riqueza de la vida interior se expresan del modo más eficaz 1) en las nuevas órdenes mendicantes universales, 2) en la síntesis de la alta Escolástica y en su correlato artístico, el gótico.

Los más peligrosos gérmenes disgregadores de la Iglesia se presentan en los grandes movimientos heréticos (cátaros y valdenses); la Iglesia, para combatirlos, tiene que andar nuevos caminos. Hacia el fin de este período se da un relajamiento de las fuerzas centrípetas; en todos los campos surgen fuerzas disgregadoras, gérmenes de la futura disolución.

§ 52. PRIMER ENCUENTRO ARMADO ENTRE EL PAPADO Y EL IMPERIO

El primer enfrentamiento del papado con los Hohenstaufen en defensa de la libertad de la Iglesia tuvo lugar aún en el siglo XII (segunda mitad, tras la muerte de san Bernardo). Los grandes rivales fueron Federico Barbarroja (1152-1190) y Alejandro III (1159-1181).

1. Bernardo de Claraval había prevenido a la Iglesia contra la política. Pero la Iglesia no podía elegir libremente. Como cualquier otra potencia, ella ni podía interrumpir la imperiosa evolución de la vida político-eclesial en marcha ni debía, por desgracia, negar

fundamentalmente tal desarrollo[1]. En cumplimiento de su originaria misión *religiosa* (§ 34), en la cual desde Gregorio VII se había admitido legítimamente la idea del poder, y en aras de la libertad indispensable para tal misión, la Iglesia en aquellas circunstancias tenía que aspirar al poder político para poder así mantener dentro de sus límites al poder contrario, que ahora se estaba convirtiendo en un peligroso enemigo, el imperio. Es obvio que esto tenía que acarrear peligros muy graves para la pureza apostólica de la Iglesia. Con cuanto venimos afirmando, naturalmente, no se quieren ni se pueden justificar todas las acciones concretas, decretos y teorías de la curia romana, como tampoco calificar de satisfactoria la proporción de lo apostólico dentro de este propósito de dominio. Para contradecir todo esto bastaría la siempre actual, profunda y justificada crítica de san Bernardo. Se trata de algo fundamental. Y en esto está lo maravilloso de esta Iglesia, metida también en política: en haber generado a un mismo tiempo a Francisco y Domingo, a Tomás y Buenaventura y los importantes movimientos históricos que recibieron sus nombres y que dieron su testimonio precisamente para la Iglesia concreta de este tiempo. El que, por otra parte, la peligrosa pendiente de la idea del poder, más aún, de la política del poder, cobrara con el tiempo mayor vigencia que la soportable por la interioridad evangélica, eso forma parte de la tragedia de la vida divina encarnada en lo humano de la Iglesia y se debe a la incapacidad de sus jefes y miembros. Sólo una Iglesia integrada exclusivamente por santos en el propio sentido de la palabra hubiera estado en condiciones de sustraerse a la decadencia. Pero tal Iglesia no se parece en nada a la anunciada en el evangelio por su propio fundador. Los elementos previamente dados para su crecimiento, de los cuales surgió históricamente el Medievo, hicieron posible la evolución de la Iglesia medieval; pero esta conquista, inevitablemente, tenía que pagarse.

El desarrollo de la historia de la Iglesia desde los orígenes del Medievo pasando por la primera hasta la alta Edad Media, visto en su conjunto desde el núcleo central de la Iglesia y desde la cima de la jerarquía, transcurrió con una imponente seguridad interna en sus objetivos. Las valoraciones resumidas, que hasta aquí hemos plasmado en los epígrafes de los diversos apartados y especialmente en las observaciones preliminares de los nuevos capítulos más extensos, están plenamente justificadas. Pero las grandes corrientes no son el todo. Es preciso tener siempre presentes las muchas y penosas dificultades que les oponen las contracorrientes. La multiplicidad de las fuerzas en lucha es grande, y sorprendente la tenacidad que todas ellas muestran. El gran tema que (junto con otros muchos y a través de ellos) se ventila durante todo el Medievo en

---

[1] Por lo demás, esta situación forzada se deduce con suficiente claridad de las mismas amonestaciones del propio san Bernardo, el monje político.

la historia de la Iglesia es la cuestión de la relación entre Iglesia y Estado, sobre todo en la forma concreta de la investidura. Mas la cuestión de la libertad de la Iglesia frente a grandes y menos grandes fuerzas políticas no quedó verdaderamente zanjada, como hemos visto, en la heroica lucha de la reforma gregoriana contra Enrique IV y Enrique V. Lo decisivo, lo fatalmente trágico consistió precisamente en que, a pesar de darse desde el principio una inserción mutua de lo político y lo eclesiástico en todos los órdenes, inicialmente apenas fue posible dar una solución radical.

Es cierto que el sucesor de Enrique V, Lotario de Sajonia (1125-37), había solicitado del papa Honorio (1124-30) la confirmación de su elección y prestado servicios de caballerizo mayor al papa de san Bernardo (Inocencio II), pero también él, en la práctica, concedió por propia iniciativa obispados (como el importante de Milán) y abadías (como Montecasino) y sólo Bernardo de Claraval y Norberto de Xanten pudieron disuadirle muy a duras penas de sus *fundamentales* pretensiones.

2. Ahora bien, las cosas se desarrollaron de tal modo que la anterior lucha entre el imperio y el sacerdocio da la impresión más bien de un simple preludio de lo que vendría después. La tensión creció hasta convertirse en una auténtica lucha por la existencia, que acabaría con la caída de los Staufen, pero que también conmovió profundamente al papado medieval.

a) Estamos tan acostumbrados a esta lucha por sus muchas descripciones que corremos el peligro de no apreciar lo bastante su intrínseco poder destructivo. Siempre se dará cierta tensión entre los representantes de ambas fuerzas. Y no vendrán mal algunos distanciamientos profundos. Pero la histórica lucha entre el emperador y el papa en los siglos XII/XIII fue mucho más: sacudió los cimientos de la estructura pública de Occidente, y ello por lo exagerado de las reivindicaciones de ambas partes: de las políticas por parte del papa y de las eclesiásticas por parte de los emperadores. La irresuelta cuestión de la distinción de ambos poderes seguía pesando, como también la de su insuficiente coordinación mutua: una coordinación que naturalmente hubiera debido dar «a cada uno lo suyo», en vez de tender en realidad, de forma velada o abierta, a la subordinación y soberanía, respectivamente.

Que estas distinciones y posibilidades de solución no son antihistóricas ni lucubraciones modernas lo demuestran las explicaciones de Gerhoh von Reichersberg († 1169), cuyas ideas fueron bien recibidas por el episcopado inglés. El defiende la libertad e independencia del papa como sucesor de Pedro y representante de Cristo contra la intromisión del emperador, que se erige en sacerdote. Pero también rechaza las intromisiones en sentido contrario. El papa sólo tiene el derecho a la espada espiritual. Rechaza como Bernardo, y aún con mayor dureza, el intento del papa de arrogarse poderes político-temporales (¡arbitrariedades de la

curia!). Lo que él propugna, por tanto, es la coordinación; la supremacía de lo religioso y lo eclesiástico está garantizada, pero no se ha de emplear para reivindicar la subordinación de lo político.

b) Por parte de la Iglesia, la conciencia de la misión y del poder del papado más allá del papa concreto era una realidad no sólo dentro de los círculos «gregorianos» existentes en Roma, Italia, Francia e Inglaterra, sino también en las grandes órdenes (a excepción de las abadías imperiales) y en Alemania. Ahora bien, desde mediados del siglo creció también la conciencia del poder imperial (de los Staufen) hasta lo que podríamos definir como fundamento ideal de las aspiraciones de «monarquía universal» de los Staufen, es decir, el intento de recuperar la plenitud de poder de Carlomagno en lo político y lo eclesiástico. De apoyo inestimable sirvieron las ideas sobre la dignidad imperial procedentes de Bolonia. Barbarroja se las apropió. La curia pontificia le correspondió con una fuerte hostilidad.

c) En su primer viaje a Roma (1154/55) Barbarroja fue coronado emperador por Adriano IV, pero no cumplió su promesa formal de prestar ayuda contra los normandos, que se insolentaban en el sur. Adriano tuvo que reconocer e investir con un feudo a Guillermo I (hijo de Roger II). Comenzó a perfilarse un distanciamiento con el emperador. Pero el distanciamiento se convirtió en agudo antagonismo en la Dieta imperial de Besançon (1157), cuando el legado de Adriano, canciller de la Iglesia romana, cardenal Rolando Bandinelli (luego Alejandro III) habló en términos ambiguos de los *beneficia* del papa en favor del emperador, lo que el consejero del emperador y canciller Rinaldo de Dassel tradujo por «feudo», y cuando Rolando, a su vez, ante la excitación de la asamblea, replicó preguntando de quién otro había recibido el emperador la corona sino del papa[2].

En el manifiesto que Barbarroja publicó sobre lo sucedido en Besançon, rechazó la tesis pontificia sobre la corona imperial como feudo del papa, por estar en contradicción con la ley de Dios, según 1 Pe 2,16ss. Con gran desilusión de Adriano, todo el episcopado alemán se puso de parte del emperador. El papa, en su célebre declaración del año 1158 (donde distingue *beneficium* de feudo), tuvo que batirse en retirada. Aquí se trató de una cuestión política en la que Adriano intentó ilegítimamente defender sus opiniones sirviéndose de su autoridad doctrinal.

Pero a raíz de las exageradas reivindicaciones de los derechos imperiales en la Dieta imperial de Roncaglia, cerca de Piacenza, en el año siguiente (1158), y de su autocrática imposición en Alemania, en la Lombardía y en el Estado de la Iglesia, la tensión entre el papa y el emperador creció todavía más. Adriano murió, inesperadamente, mientras

---

[2] Rolando fue expulsado de Alemania junto con la legación pontificia.

estaba preparando la excomunión del emperador. La ruptura, con ello, no hizo más que aplazarse.

3. Y entonces la cristiandad vivió, en una medida desconocida hasta la fecha, el espectáculo de los antipapas. Ya la primera elección tras la muerte de Adriano fue discrepante. La mayoría eligió al cardenal Rolando como Alejandro III (1159-81), de recia personalidad, conocedor de ambos derechos, que había enseñado en Bolonia[3], capaz de ser un digno rival del poderoso Barbarroja. La minoría imperial le opuso a Víctor IV (1159-64), el primero de los cuatro antipapas[4] ensalzados contra Alejandro. Comenzó un cisma que duró diecisiete años. Los papas se excomulgaron mutuamente. Alejandro excomulgó también al emperador y dispensó a sus súbditos de la obediencia: un cuadro que nos muestra una terrible confusión. Pero esta vez la excomunión ya no surtió los mismos efectos que en otro tiempo. A pesar de las mencionadas intromisiones del emperador en el ámbito de la Iglesia, a pesar del posterior ataque masivo de su hijo Enrique contra el Estado de la Iglesia, los obispos alemanes en general se adhirieron a Barbarroja. Lo mismo se demostró también más tarde, cuando Urbano III (1185-87; en la lucha por los bienes toscanos, ocupación de Tréveris) intentó en vano movilizar al episcopado alemán en contra del emperador. Con excomuniones, contra-excomuniones y antipapas se pusieron en juego unos medios y prácticas que por fuerza debían redundar en perjuicio de la Iglesia. Cuando Alejandro huyó a Francia, y España, Hungría, Noruega y las grandes órdenes permanecieron de su parte, e Inglaterra (por cierto, sin reconocer al antipapa) se aproximó al emperador, se perfiló una escisión en toda regla, que luego habría de seguir repitiéndose con nuevas intentonas, hasta culminar —una vez trasladado el centro político de gravedad a Francia— en el gran cisma de Occidente.

Ciertamente, la analogía con cuanto se hizo realidad en el siglo XIV, vista en concreto, es por suerte todavía mínima; fueron muchas las fuerzas que no se adhirieron y el antipapa sólo tuvo vigencia dentro del ámbito de dominio del emperador. Pero en procesos que acaban por abrirse paso, los primeros conatos son siempre de capital importancia.

Al principio prevaleció el emperador. En el año 1167 conquistó Roma. Pero el papa encontró aliados. Precisamente entonces (1167) se declaró una peste que diezmó el ejército imperial, llevándose también a Rinaldo, el mejor hombre de Barbarroja. De gran importancia fue la liga de las florecientes ciudades de Lombardía, que veían amenazada su

---

[3] Rolando también fue teólogo y, como tal, influido por Abelardo.

[4] El cuarto fue elevado al papado por la nobleza romana. Aunque la elección de los otros tres en sí misma no se debió a Barbarroja, fue él quien hizo posible la existencia de estos antipapas, puesto que los utilizó como instrumento en la lucha político-eclesiástica, manifestando expresamente que no reconocía a Alejandro III.

independencia por las tropas imperiales. Barbarroja, después de haber sitiado en vano Alejandría, la fortificación de los aliados lombardos (1174), fue derrotado en Legnano (1176). En Venecia firmó la paz con el papa (1177): el antipapa Calixto III regresó a su abadía y el emperador renunció a su pretensión de dominio imperial sobre Roma y con ello sobre el papa, que por cierto había tenido que huir dos veces ante los ejércitos imperiales (una vez a Francia, otra vez a Benevento entre los normandos). El papado resultó vencedor. Mas esta victoria no aclaró del todo la situación del papa. Porque en Alemania Federico apenas modificó su conducta y en Roma el papa tuvo que luchar nuevamente solo contra las fuerzas «democráticas», lo que excedía la medida de sus posibilidades. Después hubo nuevos ataques de Barbarroja. Su política italiana, que culminó con el enlace de Enrique con Constanza, heredera de Sicilia, aumentó la tensión con el papado. Bajo el pontificado de Urbano III (1185-87) pareció inminente un nuevo recrudecimiento de la lucha. Las necesidades de Tierra Santa, la condescendencia de los papas Gregorio VIII (1187) y Clemente III (1187-91) y, más tarde, la misma cruzada trajeron la reconciliación. Tras la victoria de Ikonio (1190) el emperador halló la muerte en el río Salef, en Cilicia.

4. La base oficial de las aspiraciones de ambas partes, el concordato de Worms del 1122, fue un compromiso, y fácilmente dio pretexto para reivindicaciones demasiado confusas e insuficientemente fundamentadas. Tras él quedaron aquí y allá reivindicaciones oficialmente no satisfechas, pero a las que no se había renunciado en absoluto. Y esto tanto menos cuanto que la autoconciencia de ambos rivales, como sabemos, había aumentado considerablemente. La cuestión capital de su celosa competencia era siempre la misma: la jerarquía eclesiástica, incluido el papa, no era solamente una entidad espiritual, sino también sujeto de poderes políticos. Al papa le pertenecía el Estado de la Iglesia, mas no podía defenderlo solo. Los obispos (en buena parte también en el norte de Italia) gozaban de los bienes del imperio, y era natural que el emperador les exigiera jurídica y económicamente el cumplimiento de sus obligaciones para con el imperio.

Mas la conciencia del poder político del emperador también se había desarrollado. Aunque se reconozca que la idea imperial de Carlomagno y de los Otones se apoyaba en los mismos conceptos básicos que la de los Staufen, difícilmente se podrá negar que éstos se habían desarrollado de forma mucho más aislada y que sus reivindicaciones fueron expresamente formuladas en su mayoría, incluso teóricamente, por la ciencia del derecho, y mucho más drásticamente que antes. La «reforma del imperio» y la restauración de la «gloria del imperio» brindaron el marco apropiado para las aspiraciones del emperador. Pero Barbarroja, más allá de todo eso, aspiraba abiertamente, tanto en el imperio y en la Italia imperial (¡ciudades

lombardas!) como en el Estado de la Iglesia, a una posición política y político-eclesiástica que ya había sido válida bajo Enrique III, o sea, mucho antes del concordato de Worms.

a) En la idea imperial, tan marcadamente secularizada, confluían las más dudosas tendencias. En el pasado había sido tachada injustamente de «pagana». Pero no puede negarse que su completa realización hubiera significado una amenaza del primado pontificio, vista la evolución de las cosas desde Pipino y la vinculación del primado eclesiástico a la *potestas* específicamente medieval. Contra esta amenaza se sublevó el papado, y con razón.

Los juristas de Bolonia, partiendo del antiguo derecho romano-bizantino, sostuvieron tesis muy atrevidas, que apenas daban cabida a la verdadera independencia de la Iglesia. Rinaldo de Dassel se expresó con toda radicalidad. Desde luego es difícil comprobar hasta qué punto las ideas autocráticas imperiales de Rinaldo fueron compartidas por el emperador; pero que no le fueron totalmente extrañas lo demuestra la canonización simbólica de su lejano modelo Carlomagno, el señor de la Iglesia, efectuada por Pascual III (1164-68), uno de sus antipapas. El hecho de que a consecuencia de su derrota en Legnano y de su repentina muerte en Oriente no pudiera establecer un verdadero dominio cesaropapista sobre la Iglesia no demuestra que no lo hubiera anhelado.

b) Los derechos imperiales proclamados por Barbarroja (1158) en la Dieta imperial de Roncaglia (preparados por los juristas de Bolonia) tenían una meta directamente *política:* restablecer el poder imperial en la parte italiana del imperio (supresión de la autonomía de las ciudades lombardas, que éstas habían alcanzado en lucha contra la Iglesia; recuperación de las regalías con que estaban investidos los obispos italianos). Pero, dadas las fuerzas que entraban en juego, éstos tuvieron que tener su máxima repercusión en el ámbito eclesiástico y político-eclesiástico. En la práctica, los esfuerzos del emperador se encaminaban a una investidura lo más completa posible. Basándose en la investidura de regalías, exigió el juramento feudal a los obispos, tanto en la Italia imperial como en Alemania. Como él reivindicaba la supremacía sobre Roma y sobre el Estado de la Iglesia, su dominio sobre el norte de Italia necesariamente tuvo que parecerle a la curia una grave amenaza de su propia libertad de movimientos y una inaceptable recaída en los tiempos de la lucha de la Iglesia por su existencia. La libertad de movimiento político se había convertido precisamente en el supuesto básico de la posición de poder espiritual y hierocrático del papa.

Todavía más amenazadores, y con razón, debieron parecerle después a la curia los planes de Federico, cuando por el matrimonio de su hijo con Constanza de Sicilia (1186) comenzó a perfilarse un cerco en torno al Estado de la Iglesia. Las manifestaciones de Rinaldo de Dassel no dejan

lugar a dudas sobre sus fines remotos. Ciertamente, cuando Barbarroja rechazó las exigencias de Adriano[5], objetando que el reconocimiento de una ilimitada soberanía del papa sobre Roma reduciría su Imperio romano a una mera apariencia y a un simple título, fue cuando se hizo palpable toda la problemática de la idea imperial del Medievo, cuyo contenido, en efecto, jamás pudo ser claramente definido. Mas lo que, pese a toda la exageración hierocrática, permanecía irrefutable fue el derecho del papa a la plena independencia espiritual, cosa que no se podía conseguir sin independencia política.

Dado que, como hemos dicho, ambas partes se hallaban en un agudo proceso de autoformación y de toma de conciencia de sí mismas, era natural que las fricciones se transformasen en interminables luchas.

c) Barbarroja, que respondía a la imagen de emperador de la época caballeresca, no fue personalmente hostil a la Iglesia. En su primer viaje a Roma liberó la ciudad y al papa de Arnaldo de Brescia; después de haber participado en su juventud en la segunda cruzada, dirigió con religiosa entrega, junto con los reyes de Francia y de Inglaterra, la tercera cruzada (en la cual ya apareció él, no el papa —cf. § 49—, como jefe de Occidente). Pero se trataba de la cuestión fundamental antes mencionada.

Lo más importante para la historia de la Iglesia son, sin duda, estas dos cosas: primera, que la legítima defensa de su independencia forzó al papado, dada la efectiva situación política, a tomar un camino que defendía los intereses religioso-eclesiásticos sirviéndose de los medios de un orden distinto, extraño: los mismos medios que defienden el bien espiritual también amenazan su pureza. Y segunda: la lucha de ambos poderes se había transformado tanto en un conflicto de competencias, que apenas se le podía poner fin sin la derrota previa de uno de los contrincantes. Y aquí es donde se pone de relieve toda la tragedia, pues, como hemos dicho, la derrota del imperio debería ser a la postre —y así fue de hecho— una debilitación decisiva y fatal del papado.

5. También en Inglaterra las reivindicaciones de la Corona tomaron un rumbo que provocó la protesta y la reacción de Roma. El rey Enrique II (1154-1189) logró obtener ventajas de la lucha del emperador con Adriano IV. En tiempo de los antipapas de Barbarroja, en lucha con Alejandro III, prosiguió su juego. La posibilidad de adherirse al antipapa le colocó en una situación favorable, que supo aprovechar. Sus reivindicaciones de Clarendon (1164) en orden a restablecer las «antiquísimas costumbres» de influencia sobre la esfera eclesiástica, son de largo alcance. No sólo

---

[5] Reconocimiento de los plenos derechos de soberanía sobre el Estado de la Iglesia (sin vigilancia imperial); transformación del juramento de vasallaje de los obispos italianos en un juramento de fidelidad; reconocimiento de la posesión papal de los bienes matildianos, del ducado de Spoleto, de Córcega y de Cerdeña como partes del Estado de la Iglesia.

contienen los elementos necesarios para ligar totalmente la Iglesia inglesa a la Corona (elección, juramento feudal, aprovechamiento financiero más intensivo de los obispados vacantes), sino también para impedir válidamente la libre unión con Roma y hasta el ejercicio del interdicto y de la excomunión.

Verdaderamente, el poder de los príncipes en el ámbito de la Iglesia nunca había sido tan soberano como éste, salvo en las Iglesias territoriales «libres de Roma» de los tiempos anteriores a la primera Edad Media; sólo que ahora hasta se rechaza explícitamente la influencia espiritual lograda en el interregno, y especialmente la romana: la apelación a Roma está prohibida; también los clérigos han de acudir en asuntos temporales ante el *juez secular;* la elección de obispos depende del rey, al cual deben los obispos prestar juramento de fidelidad y vasallaje. Enrique estaba dispuesto a la renuncia teórica, pero no práctica. (Como víctima de esta lucha murió Tomas Becket, arzobispo de Cantorbery, que inflexiblemente defendió los derechos de la Iglesia[6]).

Si además tenemos en cuenta la resistencia que oponían al papa las pequeñas formaciones políticas italianas (¡Sicilia!) y las fuerzas de la ciudad de Roma, hemos de afirmar que la soberanía del papado en el campo político a comienzos de la alta Edad Media sólo existía en un sentido muy limitado.

Esto no obstante, nuestra tesis fundamental de la supremacía del papado en este tiempo tiene su razón de ser. La evolución se desarrolló de forma consecuente con la superioridad de la idea religiosa sobre la idea política. Esto fue posible gracias a la nueva configuración radical del mundo que, movidos por esta idea religiosa, efectuaron Bernardo, Francisco, Domingo, Buenaventura y Tomás de Aquino al servicio de la Iglesia gobernada por el papado (y como expresión de todo ello la casi inimaginable fecundidad del gótico).

También ahora experimentaremos otra vez, al principio, la pertinaz fuerza del poder secular. Y, sin embargo, el análisis de las fuerzas en juego nos da derecho a concluir que en la lucha, ya ineludible, tenía que sucumbir el imperio; y esto porque estaba orientado hacia atrás, hacia el antiguo derecho imperial (sin olvidar las influencias romano-bizantinas). Barbarroja y sus sucesores Enrique VI y Fernando II llegaron *demasiado tarde.* En cambio, desde Gregorio VII y el *fin* de la lucha de las investiduras (§ 48), el poder político y político-eclesiástico del papado había aumentado enormemente; el pensamiento de su supremacía se había convertido ya en una parte esencial de la conciencia occidental; frente a

[6] Más tarde, cuando Enrique tuvo que defenderse contra sus hijos rebeldes, se recrudecieron nuevamente las exigencias curiales y hasta se habló de, Inglaterra como feudo de san Pedro.

semejante papado el imperio ya no podía adoptar por las buenas la postura de los Otones y Carlomagno.

A esto se añade que Occidente ya no constituía una unidad (en sentido universal). La formación de los particularismos «nacionales» había hecho importantes progresos, sobre todo mediante el robustecimiento de la monarquía centralista en Francia[7]. Grave desconocimiento de la situación efectiva supuso la declaración de Rinaldo de Dassel, canciller de Barbarroja, según la cual al lado de su señor los restantes príncipes no eran más que reyes provinciales *(reguli).* Y de este mismo espíritu procede su otra frase: el emperador puede conferir el papado igual que un obispado de su imperio.

En el año 1179, mientras reinaba relativa tranquilidad, dos años antes de su muerte, Alejandro III convocó el undécimo Concilio ecuménico, el tercero de Letrán. En él se manifestó nuevamente la voluntad de independencia del papado. Su atención principal se centró en la plena libertad de la elección del papa. Por eso se exigió para la elección la mayoría de los dos tercios; no se pensó para nada en el emperador (ni en el clero o pueblo de Roma). El canon en cuestión aún está hoy vigente; sólo fue ligeramente completado por Pío XII.

6. A la muerte de Barbarroja (1190) la situación del papado se tornó extremadamente peligrosa. Hasta entonces el peligro para Roma provenía únicamente del norte. Los belicosos normandos del sur, contra los cuales los papas anteriores a la reforma gregoriana habían tomado una actitud ofensiva, bajo el pontificado de Gregorio VII y Urbano II se convirtieron en apoyo y protección de los papas. Estos, por su parte, vigilaron celosamente para evitar la formación de un Estado unitario normando. No obstante, esto es lo que sucedió mediante el tratado de 1154 con Guillermo I. Y ahora el nuevo emperador, el poderoso y genial Enrique VI, por su matrimonio con Constanza se había convertido también en señor del reino normando de las dos Sicilias, o sea, del sur de Italia. Además poseía en Alemania un poder realmente considerable. Ya en vida de su padre había ocupado el Estado de la Iglesia. Ahora se efectuó un cambio total en la función político-eclesial del reino siciliano. Sicilia bajo el dominio directo de los reyes alemanes: por primera vez en la historia se vio el papado, o sea, el Estado pontificio, cercado por el temible anillo del poder imperial (Alemania, norte y sur de Italia). Impedir su realización o hacerlo saltar fue desde ahora en adelante, hasta el siglo XVI, el objetivo constante de los papas y de Francia; y, viceversa, la meta de los alemanes, cerrarlo.

---

[7] Resurgimiento de la monarquía desde Luis VI (1108-1137), Luis VII (cruzada), Felipe II Augusto (1180-1223), conflicto con Inocencio III a causa de su divorcio; por eso las guerras contra los albigenses (§ 56) fueron dirigidas por el papa y no por el rey. De modo parecido evolucionaron las cosas en Inglaterra.

Tras la derrota política de Tancredo de Sicilia y el rey inglés Ricardo Corazón de León (que tuvo que reconocer su país como feudo del imperio) y tras la coronación de Enrique en Palermo como rey de Sicilia y su negativa a prestar al papa el juramento feudal por Sicilia, pareció que sólo era cuestión de tiempo que el papado dependiera totalmente de Enrique. Frente al poder, a los planes (¡monarquía hereditaria!) y a la energía de Enrique parecía no haber salvación posible. Con menos miramiento aún que su padre, intervino en investiduras por todas partes. Se sintió por entero el señor de la Iglesia, como también de Roma (políticamente alborotada) y del Estado de la Iglesia. Proveyó las sedes episcopales de Alemania, norte de Italia y Sicilia. Si en el siglo VIII había existido el peligro de que el papa se convirtiera en obispo territorial longobardo, ahora existía también la posibilidad de convertirlo en un obispo imperial.

La repentina muerte del joven soberano, con sólo treinta y dos años de edad, en el año 1197, lo trastocó todo. Su heredero, el futuro Federico II, sólo tenía tres años de edad. Su auténtico sucesor fue Inocencio III (Ranke). Faltaron los grandes adversarios.

El papado estaba libre. Era llegado el momento del apogeo de la soberanía pontificia medieval, del pontificado de Inocencio III.

La unión de Sicilia al poder imperial marcó a este papa el objetivo de la lucha para toda su vida. Ya veremos cuántos obstáculos tuvo que vencer en Alemania, Inglaterra y sur de Italia para llevar adelante su obra y cuán poco, sin embargo, pudo al final consolidarla, y también cuán íntimamente consecuente con su pontificado fue la aniquiladora lucha de los papas contra los Staufen. La derrota del imperio será clara, no así la victoria del papado o incluso de la Iglesia. Porque esta victoria fue comprada con la irreparable pérdida del socio imperial universal. Se demostró que una cristiandad occidental universal, espiritual y política, bajo el gobierno directo del papa, apoyado por un «emperador» que ya no era el brazo secular de la Iglesia, tras un éxito harto efímero bajo el pontificado de Inocencio III, sólo era una utopía.

§ 53. *INOCENCIO III, GUIA DEL OCCIDENTE CRISTIANO*

1. Desde Gregorio I, los pilares de apoyo de la Iglesia medieval fueron: el dominio del mundo y la huida del mundo; y no se trató simplemente de una coexistencia pacífica, sino más bien, como sabemos, de una tensa implicación y hasta oposición de esos dos elementos contradictorios: el «dominio del mundo» con los medios del poder terreno-espiritual y la huida del mundo establecida en medio del mundo con sus pretensiones de dominio.

Sea como fuere la posibilidad de conciliación objetiva de estos elementos, el hecho es que tal conciliación encontró una expresión concreta

y plástica en la persona y la obra de aquel papa que realizó de la forma más brillante y más pura el programa de Gregorio VII, el papa más poderoso del Medievo, Inocencio III (1198-1216). El proclamó la soberanía absoluta del poder papal (§ 55), mandó en el mundo; durante casi todo un siglo dejó a sus sucesores la dirección de todos los grandes asuntos de Occidente. Pero su enorme plenitud de poder, que él afirmó tan enérgicamente[8] en la plena conciencia de su dignidad dada por Dios, sobrehumana en el sentido literal de la palabra, estuvo sustentada por un sobrecogedor sentido de la responsabilidad; esto llegó incluso a apartarle de las ocupaciones del gobierno y de la administración, que tan a menudo le enseñaron a despreciar el mundo, para dedicarse a la meditación. Fue un papa religioso, y no solamente porque aprovechó su retirada involuntaria bajo el pontificado de su predecesor Celestino III (que le apartó de los negocios de la curia)[9] para dedicarse a escribir obras religiosas. Es necesario ver la sustancia religiosa en su propia condición de dominador. Poco a poco todo el mundo reconoció que la lamentación de Walter von der Vogelweide («¡ay dolor, el papa es demasiado joven; compadécete, Señor, de tu cristiandad!») había ignorado por completo el valor religioso del papa elegido por unanimidad a los treinta y siete años. Inocencio III no fue solamente el papa del Poverello de Asís (§ 57), a quien confirmó la misión de reconstruir la Iglesia decadente (a pesar de todo su esplendor). Mediante los decretos del sínodo de Letrán (1215) presentó al Occidente todo un programa de reforma religiosa.

Fue un hombre de dotes extraordinarias, de extraordinaria erudición y extraordinaria capacidad de trabajo, una verdadera naturaleza de soberano de dimensiones universales; bien se puede decir: la cúspide del Medievo.

2. El poder político del papa ya se había aproximado varias veces a la lejana meta propuesta por Gregorio VII. Esta se alcanzó plenamente con Inocencio III. La idea central del programa de Inocencio III también fue la «libertad» de la Iglesia, en concreto: la libertad de toda tutela secular. Esta libertad era para él *el* supuesto básico para la recta jerarquización de valores en el mundo y, consiguientemente, para el verdadero desarrollo de la vida de la Iglesia.

El contenido y el alcance de esta idea y de su aplicación únicamente puede entenderse de manera auténtica desde el punto de vista medieval.

---

[8] De él procede la espantosa expresión, realmente ditirámbica, de que el papa está entre Dios y el hombre, es menos en cuanto Dios, pero más en cuanto hombre. No obstante, lo que sigue «en el texto salvaguarda tales palabras mediante una profesión de humildad, la cual, según Sant 4,6, es la única a la que se concede.

[9] El motivo de Celestino es una patente hostilidad de familias, que hay que mencionar como señal del futuro nepotismo, del cual, por lo demás, tampoco el mismo Inocencio III quedó inmune.

Están muy lejos de toda atenuación espiritualista: la Iglesia es visible y está en este mundo. Es un *imperium,* y el papa un *imperator.* Todo el poder le fue dado cuando Pedro recibió la potestad de atar y desatar en el cielo y en la tierra, no solamente en toda la Iglesia, sino en todo el globo terráqueo: Inocencio III es el «realizador de la realeza papal» (Tüchle). Mas con semejante concepción también pasan a primera línea los medios visibles del gobierno espiritual, los castigos mediante excomunión e interdicto, y con una naturalidad que casi nos parece inconcebible, pero que, en todo caso, indica que el punto culminante está cerca y el cambio, tal vez, no muy lejos (puesto que esta difícil síntesis, en sí sobrehumana, de poder, dominio y servicio cristiano queda expuesta a pruebas cada vez más difíciles y crece excesivamente el peligro de la política, del derecho, del dinero).

a) La base del poder político del papa era la libertad de Italia. Inocencio, apenas exaltado al solio pontificio, afrontó esta doble tarea: realzar el poder papal severamente menguado por las intromisiones de Enrique VI en el Estado pontificio, en Roma y en el sur de Italia (restableció el Estado pontificio en toda su extensión, incluso agregándole antiguas regiones del imperio)[10] y romper la unión entre Alemania y el sur de Italia. También se alcanzó esta segunda meta. Al morir Enrique (que había intentado inclinar al papa a favor de su monarquía hereditaria y de la unión de Sicilia con Alemania), su viuda, Constanza, cumpliendo sus disposiciones, reconoció la soberanía del papa sobre Sicilia, pidió el enfeudamiento y renunció a los derechos eclesiásticos que correspondían al propietario de la corona desde Urbano II. Constanza murió un año después de Enrique (1198), habiendo designado antes a Inocencio como tutor de Federico, que sólo tenía cuatro años de edad: para el papado se abrieron las máximas posibilidades.

b) En la lucha, tan desdichada para Alemania, entre los Staufen y los Güelfos por la sucesión al trono de Enrique VI, el papa se mantuvo neutral al principio, mas luego reclamó el derecho de decisión. Inocencio redactó un informe ex-profeso, donde constaban sus opiniones sobre los derechos del papa y de los pretendientes. Mas cuando luego se decidió por el güelfo Otón IV, llegando a excomulgar a su contrincante, no eligió del todo bien. Porque Otón, con un dramático cambio de frentes, tras el asesinato de su rival Felipe de Suabia (1208) se tornó más peligroso que los Staufen y hasta se convirtió en perjuro frente al papa. Más tarde, en un nuevo cambio de parecer, renovó (y amplió) su total renuncia a la investidura (hecha solemnemente ante el papa) y las promesas relativas al Estado pontificio y Sicilia. Mas después de su coronación como emperador quebrantó nuevamente su palabra (porque los príncipes no habían aprobado sus promesas); incluso trató de apoderarse de Sicilia. Así, Inocencio se vio

[10] Esto es, recuperación de territorios incluidos en la donación de Carlomagno.

obligado a lanzar la excomunión contra su propio candidato anterior. Los príncipes alemanes abandonaron a Otón y nombraron emperador a Federico, el heredero de Sicilia.

Aquí está el verdadero punto crítico de toda la evolución siguiente: pues, dada la índole de Federico, resurgieron (aunque modificados) los planes de dominio universal de Enrique VI y, con ello, la amenaza inmediata de la autonomía del papado.

El papa aprobó la elección después de que Federico prometiera solemnemente no unir a la corona alemana su herencia del sur de Italia y renunciara a los derechos que el concordato de Worms había reconocido al rey de Alemania (Bula de Oro de Eger [1213]).

c) Inocencio se impuso también como soberano contra el poco fiable rey de Inglaterra Juan sin Tierra (1199-1216). Inocencio le había tolerado, por motivos políticos[11], diversas intromisiones en la Iglesia. La lucha se desencadenó a causa de la elección, efectuada en Roma, del cardenal Esteban Langton (durante mucho tiempo maestro en París) para arzobispo de Cantorbery. Cuando el rey rehusó su reconocimiento, Inocencio quebrantó su resistencia con el interdicto (1209), la excomunión y la deposición (1212). También aquí obró Inocencio con miras claramente políticas: con su aprobación, algunos barones ingleses ofrecieron la corona a Luis, sucesor en el trono de Francia. Este peligro indujo a Juan a someterse al papa, quien inmediatamente prohibió a los franceses la guerra contra Inglaterra. El inglés sometió (1213) Inglaterra e Irlanda al papa (con un tributo anual de mil marcos de plata) y éste se las devolvió en calidad de feudo[12].

Éxitos parecidos obtuvo el papa en España y Portugal. Los ideales de Gregorio VII se habían realizado: el papa era señor de todo el Occidente.

Procediendo con una lógica inflexible, Inocencio lanzó el interdicto sobre toda Francia (1198), y así acabó manteniendo su predominio sobre el rey francés, Felipe Augusto, cansado de su matrimonio. No obstante, la reconciliación del rey con su mujer Ingeborg, a quien había desposado en 1193, no se efectuó hasta 1213.

d) No hay que olvidar que en todo esto el señor de la Iglesia, hombre de pensamiento y acción tan universales, no protegió sólo los intereses generales de la Iglesia universal. Inocencio se reveló también como un príncipe italiano plenamente consciente, aprovechando el incipiente «sentimiento nacional» italiano (si podemos emplear esta expresión para aquel tiempo), que sentía la eliminación del dominio alemán como

---

[11] Juan había apoyado a Otón IV (hijo de una princesa inglesa), pretendiente al trono, también favorecido por el papa.

[12] Como señor feudal, Inocencio interpuso su veto contra la *Magna Charla* (1215). Este paso fue una de las principales causas de la profunda aversión inglesa hacia el papado, que durante la Reforma favorecería la apostasía general.

liberación propia. Esta actitud constituirá muy pronto (el naciente Renacimiento) un rasgo fundamental de toda la actitud italiana, incluso la curial-pontificia[13]; e influirá decisivamente en las condiciones de la vida interna (religiosas y culturales en general) y externa (político-eclesiásticas) de la Iglesia.

También la *cuestión de las cruzadas* fue una de las preocupaciones de Inocencio III; incluso llegó a pensar en ponerse como «verdadero emperador» al frente de la expedición. La idea de la cruzada (favorecida con las mismas gracias espirituales) la extendió Inocencio a la evangelización del nordeste (Livonia; obispo Alberto de Riga).

Fallo suyo fue la erección en Bizancio de un Imperio latino, el cual, tras la conquista de la ciudad (1204), reprimió las tradiciones griegas. Con esta desdichada empresa quedaron envenenadas definitivamente las relaciones entre Oriente y Occidente.

3. La clausura de este pontificado, el más brillante de la historia de la Iglesia, y al mismo tiempo la más soberbia expresión de la universalidad eclesiástico-estatal del papado en Occidente, fue el cuarto Concilio de Letrán (1215). Bajo la presidencia del papa se reunieron unos mil trescientos sacerdotes (también orientales) y muchos príncipes seculares de todo el Occidente: una demostración palpable de la realización de la única *civitas christiana* occidental, de la Iglesia como un verdadero Imperio universal, en el cual la plenitud del poder se concentraba exclusivamente sólo en manos del papa.

a) Junto con el tema de las cruzadas, Inocencio había impuesto al concilio esta tarea: «reformar la Iglesia». Al hablar de reforma de la Iglesia, no se debe pensar únicamente en algunos defectos estéticos. El curso anterior de toda la historia de la Iglesia, desgraciadamente, nos ha dado pruebas suficientes de cómo la vida de la Iglesia puede enfermar bajo muchos aspectos. En el tiempo inmediato anterior tenemos las duras invectivas de san Bernardo. En el siglo XIII toda Europa se lamentaba de la vida poco apostólica de la jerarquía. La vida y el programa de san Francisco nos muestran cuán necesario era en su opinión un verdadero y profundo renacimiento. El fue quien puso en marcha la reforma, de la cual debía ocuparse el Concilio de Letrán: en el año 1210, Francisco de Asís se presentó por vez primera ante Inocencio, y esto es nuevamente una extraordinaria expresión plástica del sistema de síntesis vigente en la Iglesia: el papa que manda en el mundo entero y el santo más pobre de la Iglesia aspirando al mismo fin, la renovación cristiana.

Es cierto que con este encuentro personal y el eficaz impulso histórico dado por Inocencio a la obra de san Francisco aún no se ha dicho

---

[13] La gran interrupción de esta línea por los papas franceses de finales del siglo XIII y de Aviñón (§§ 54ss) no supone ninguna contradicción: debe entenderse más bien como una rivalidad y una reacción del poder nacional francés en la Iglesia.

nada sobre algo más profundo: la fecundación de la concepción político-eclesiástica del papa por medio de las ideas del Poverello. Pero el hecho de que ambas personalidades sirvieran juntas al único Señor, ya constituye una alianza importantísima.

b) Decretos particulares del cuarto Concilio lateranense: fijación de la doctrina de la transustanciación[14]; prohibición inicial de fundar nuevas órdenes; las nuevas organizaciones debían adaptarse a las reglas apostólicas; se prescribió el capítulo general. Se limitaron las indulgencias *episcopales,* se prohibió imponer nuevos tributos estatales sobre los bienes eclesiásticos sin la aprobación del papa y se dictaron rigurosas medidas contra los herejes, especialmente contra los cátaros. Lo más significativo para conocer el nivel religioso de la Europa pontificia de entonces es la obligación de confesar y comulgar al menos una vez al año: estamos muy lejos de la vida sacramental, que todo lo nutre abundantemente.

§ 54. *FEDERICO II. FIN DE LOS HOHENSTAUFEN*

I. PRESUPUESTOS CULTURALES Y POLITICOS

1. El último Staufen importante fue Federico II, hombre genial, pero también fantástico (1212-50). Contra él tuvo el papado que defender una vez más la «libertad» de la Iglesia.

Pero con Federico entramos ya, bajo muchos aspectos, en un mundo que anuncia los tiempos modernos. La atmósfera en que ahora se lucha ya no es tan cerradamente cristiana como la del siglo XII. Los ya mencionados gérmenes de descomposición habían surtido su efecto. Los impulsos para un cambio de la conciencia y del pensamiento social, político y eclesiástico han adquirido proporciones enormes, incluso algunas ideas del mundo intelectual de Federico apenas se pueden denominar cristianas; en su ideología ya se puede apreciar claramente una fuerte descomposición interna de la unidad cultural de la alta Edad Media. Pero también aquí, y precisamente en este último acto de la tragedia medieval, en el que las fuerzas protagonistas del Medievo luchan hasta la muerte, nuestro juicio no debe olvidar los fatídicos lazos que envuelven a las fuerzas rivales; al juzgar la radical unilateralidad de la evolución de Federico, hemos de tener muy presente la trágica contradicción en la que siempre se vio envuelto el creciente sentimiento de las legítimas reivindicaciones del Estado independiente frente a las exigencias pontificias.

2. La idea imperial de Federico II era ambivalente; y por eso tuvo que irse a pique. Por una parte se atuvo a la concepción recibida de Barbarroja, que quería una fuerza imperial que dominase también sobre la

[14] El término se había acuñado en el siglo XII.

Iglesia. Por otra parte, precisamente él fue el representante de la nueva idea «imperial», que se presentaba con visos de moderna-*nacional: a)* En su escrito a los reyes de Inglaterra y Francia renunció a la *universalidad* del imperio; cada príncipe debía cuidar de su país de origen. *b)* El mismo residió preferentemente en su reino de Sicilia (que organizó y administró modélicamente; el primer Estado burocrático moderno, absolutista, y al mismo tiempo el primer paso importante hacia una organización política impregnada de espíritu laico). *c)* En cambio, dejó Alemania preferentemente a cargo de los tutores de su hijo. Con ello se promovió de manera decisiva el proceso autonómico de cada uno de los territorios civiles y eclesiásticos del imperio, debilitando consiguientemente el poder central: *statutum in favorem principum* (1231). A este incremento del poder territorial se añadió, entre los príncipes eclesiásticos, una creciente secularización. Ambas cosas (con sus efectos) constituyeron una de las grandes causas que prepararon los tiempos nuevos, aún lejanos, y, en definitiva, una de las condiciones para el éxito de la Reforma.

3. También aquí hay que distinguir muy bien entre realización histórica de impulsos de desarrollo previamente dados y fracaso personal. Federico, en el mejor de los casos, sólo realizó la legalización de la situación ya existente, que a su vez, por propio impulso, evolucionó en contra de los derechos de la soberanía imperial. La salvaguardia del imperio universal solamente hubiera sido posible en unión con el papado. Pero como los conceptos fundamentales de uno y otro no coincidían, o no se podían conciliar, la desgraciada contienda condujo casi inevitablemente a la disolución del imperio universal.

La larga y dura lucha, la a veces implacable lucha que Federico tuvo que sostener con el papado, las desmesuradas exageraciones de su figura en la polémica literaria tras la renovada excomunión de 1239 (considerado, por una parte, emperador-mesías; por otra, hereje radical), todo ello condujo a que se exagerasen ciertos aspectos de su pensamiento y él mismo se convirtiera en el enemigo por antonomasia de la Iglesia, en un pagano. Esto son falsas interpretaciones del pensar moderno. Federico murió envuelto en el hábito de los cistercienses y recibió los últimos sacramentos de manos del arzobispo de Palermo.

Y, sin embargo, no se debe pasar por alto el aspecto moderno-sincretista de sus ideas. Muchas cosas, sin duda, dependen de aquella concreta situación de guerra a muerte, pero los elementos más importantes llegan a tocar lo fundamental. Su vida fue prácticamente arreligiosa o, mejor dicho, indiferente a todo lo cristiano y religioso; en aquello que los coetáneos admiraron como *stupor mundi et immutator mirabilis,* en lo extraordinario de su celebrada personalidad, nosotros no podemos por menos de ver fórmulas peligrosas. Las formulaciones cristianas y teológicas con que expresó de forma asombrosa su gran conciencia de sí

mismo y dio a conocer al mundo sus decretos, para él sólo fueron medios para sus fines políticos. Vivió en Sicilia, la «tierra prometida del sincretismo», se rodeó por doquier de la exuberante cultura árabe, no cristiana. De este modo introdujo en la vida espiritual, moral y religiosa del Occidente nuevos y peligrosos gérmenes de disolución. Estos elementos, sin embargo, no pudieron imponerse entonces: porque, a pesar de lo dicho, éste fue precisamente el tiempo en que el Occidente religioso celebró sus mayores triunfos en todos los campos y creó sus más imperecederas obras cristiano-eclesiásticas (órdenes mendicantes, teología, catedrales).

El gran tema «Federico II» nos muestra otra vez, y con nueva plasticidad, algo esencial en el acontecer histórico, su complejidad. La historia tiene siempre varios-estratos y sus corrientes no siempre corren paralelas.

II. LA LUCHA

1. La lucha de Federico con los papas fue una guerra a muerte. Pero no radicó en una oposición fundamentalmente «ideológica», sino política, o sea, en las exageradas reivindicaciones y apreciaciones de ambas partes.

De hecho, la lucha fue inevitable, porque Federico no quiso cumplir su doble promesa, sino, más bien, *a)* pretendió unir el sur de Italia con Alemania, y *b)* aplazó una y otra vez la cruzada en que se había comprometido. Es cierto que al principio Federico accedió a todas las exigencias del papa Inocencio III en relación con Sicilia (reconocimiento de la soberanía pontificia, juramento feudal) y con Alemania. Pero el objetivo de reunir en una sola mano Sicilia y el poder del imperio era demasiado seductora, y los lazos religioso-eclesiásticos de Federico, demasiado débiles. De hecho intentó, bajo el pontificado de los siguientes papas (a los cuales no estaba ligado como con Inocencio con lazos inmediatos y garantías personales), asegurar la unión de Sicilia con el imperio, tanto para sí como para su hijo.

La negativa de Federico a cumplir su promesa de la cruzada fue fuente continua de fricciones con la curia. Es cierto que el afianzamiento de su poder en Alemania no permitía ninguna ausencia. Pero el varias veces solicitado aplazamiento de su voto de cruzada y la inobservancia del plazo definitivamente fijado no armonizan con su celo por la cruzada, manifestado de palabra. Palabra dada y no mantenida no es más que un pretexto para fines políticos.

2. Federico fue tratado con mucha condescendencia por el anciano papa Honorio III (1216-27). Su sucesor Gregorio IX (1227-41) pudo por su energía, talento dominador y bases religiosas situarse en la línea del gran

Inocencio, su tío[15]. Como personalidad fue una verdadera *complexio oppositorum,* una naturaleza decididamente religiosa. Reconoció el significado de las nuevas fuerzas religiosas de la época y la necesidad de conservarlas con todas sus peculiaridades dentro de la Iglesia. Así, fue protector y promotor de los cistercienses, de la fundación de Joaquín de Fiore, de santo Domingo, de santa Isabel de Hungría; promovió también los movimientos religiosos seglares (las llamadas terceras órdenes). Y, ante todo, ya de cardenal, fue un amigo comprensivo para san Francisco. En fin, incrementó notablemente el estudio universitario en Tolosa y en París.

Mas también fue el papa de las Decretales y de la Inquisición centralizada pontificia. Y volvió a convertirse, en parte, en un apasionado adversario de Federico II, con quien se había entendido bien como cardenal (pero de quien no obtuvo nada para la sexta cruzada).

Cuando Federico —finalmente en plena cruzada— regresó justificadamente a su país a causa de la peste declarada en el ejército de los cruzados, el papa lanzó por dos veces la excomunión contra él y aplicó el interdicto a cualquier lugar donde se acogiera. Federico contestó con enérgicas contraofensivas en Roma (insurrección) y en el Estado pontificio. Luego emprendió la cruzada y fue él, el excomulgado, el que por medio de negociaciones recuperó los Santos Lugares más importantes. En Jerusalén se impuso él mismo la corona, a la que creía tener derecho por su casamiento con la heredera del último rey. En 1230 se reconcilió con el papa. Fue sólo un compás de espera.

Los planes del emperador amenazaban por igual la independencia de la Lombardía y la del papado (había incluso pensado fijar la residencia del emperador en la ciudad de Roma). Entonces el papa y Lombardía se unieron. En el año 1239 se renovó la excomunión y la deposición. Por medio de libelos se intentó influir en la «opinión pública». Por parte del papa se decía: el emperador no es un ortodoxo creyente; es la bestia del Apocalipsis, ha llamado a Moisés, Jesús y Mahoma los tres embaucadores del mundo, es el heraldo del Anticristo. El partido imperial proclamaba: el papa actúa política y no religiosamente, él mismo es el Anticristo.

Y Federico, a cuyo lado estaban los obispos alemanes y una parte de los cardenales, salió victorioso en toda la línea y emprendió la ofensiva contra Roma. Entonces murió Gregorio.

3. Tras un pontificado sin importancia y año y medio de sede vacante, siguió Inocencio IV (1243-54). Procedía de una familia de gibelinos. Tras unas prometedoras negociaciones, creció poco a poco en él la desconfianza hacia el emperador y, así, emprendió nuevamente la guerra, que tomó con él un giro decisivo. El alcance de este nuevo capítulo de la

---

[15] En su calidad de legado de Honorio III, había proclamado en las ciudades del norte de Italia las leyes de Federico II contra los herejes.

contienda fue mucho más allá de la anterior lucha individual entre los jefes de la cristiandad. Cobró una importancia *fundamental.*

a) Por parte de Federico: en la respuesta a su excomunión dictada en Lyón, como hemos visto, distingue entre «Iglesia» y papado por una parte y cristiandad por otra; comienza haciendo una crítica *fundamental* de la jerarquía, requiriéndola a que vuelva a la pobreza apostólica. Esta petición ya se había hecho de muchas maneras (valdenses, § 56); desde comienzos de siglo ya la había predicado insistentemente san Francisco y, además, la había puesto humildemente en práctica en sí mismo y en sus hermanos. Ahora, tras haber resonado en la publicidad imperial, entró a formar parte, favoreciendo al emperador, en la lucha de las supremas cabezas de Occidente, asumiendo por vez primera aquellas dimensiones fundamentales ya indicadas. Es preciso no olvidar esta exigencia: se convertirá en lema de todas las críticas antieclesiásticas de las postrimerías de la Edad Media.

Es cierto que Federico reconoció teóricamente el poder de dirección espiritual del papa y que su oposición a las ideas pontificias de dominio universal no fue de suyo ningún ataque fundamental a la Iglesia. Pero, por otra parte, sus ataques fueron tan masivos, la sinceridad de sus aseveraciones católicas tan poco fiable, que las exigencias imperiales de reforma fueron esencialmente más allá de la propaganda (así Seppelt).

b) Por parte del papa: huyó a Francia, como ya se dijo. En Lyón[16], en el XIII concilio ecuménico (1245), declarado Federico culpable de desprecio de la excomunión eclesiástica, de perjurio, herejía, sacrilegio y persecución de la Iglesia, dictó la excomunión y la deposición del emperador alemán, prohibió la obediencia al emperador bajo pena de excomunión, mandó predicar una cruzada contra él y exigió de los príncipes una nueva elección.

Desgraciadamente, en el mismo concilio se demostró cuán peligroso puede resultar para la Iglesia proponerse unas metas políticas demasiado estrechas; tuvo escasa asistencia, y ésta estuvo integrada principalmente por obispos españoles y franceses. Al partido imperial le resultó muy fácil rechazarlo, empleando razones aparentes. Y al punto surgió aquel esquema canonista que muy pronto acarrearía enormes daños a la Iglesia, aunque aquí aún se presentó como una acción aislada: se apeló del papa presente al papa futuro y del concilio actual a un nuevo concilio que fuese verdaderamente ecuménico.

c) El propio emperador, por su parte, pasó por completo a la ofensiva: rechazó por principio los plenos poderes del papa en las cosas

---

[16] Políticamente Lyón no pertenecía a Francia, pero se encontraba por entero en el ámbito de su influencia; fue el rey francés el que protegió al papa contra el soberano alemán. Y esto sucedió aunque Luis IX había rechazado formalmente, por motivos de neutralidad, la súplica de acogida y protección de Inocencio IV.

temporales; y para llevar a cabo la reforma puso como norma la pobreza apostólica.

A este radicalismo respondió desgraciadamente el papa con una exageración teocrática de su poder: la supremacía del papa no procede de la donación de Constantino, sino inmediatamente de Cristo, quien transfirió a Pedro los dos reinos. La entrega de Constantino al papa no fue más que la restitución de una posesión ilegal.

Ni la mediación del rey Luis de Francia ni la doble elección de un anti-rey quebrantaron la fuerza y la voluntad del emperador. Pero también hay que decir que el emperador hizo notables esfuerzos para liberarse de la acusación de herejía y para que le fuese levantada la excomunión (el papa se evadió), y que la conjura (1246) contra la vida del emperador y de su hijo Enzio, en la que tomaron parte algunos cardenales y también el cuñado del papa[17], no fue lo más indicado para eliminar su desconfianza.

En 1250 Federico murió repentinamente en Apulia, a los cincuenta y cinco años de edad. En su lecho mortuorio se reconcilió con la Iglesia.

Su hijo Conrado IV murió a los veintiséis años, en el 1254. Y otra vez fue el papa —Inocencio IV— tutor del joven Conradino. Su confusa postura en el asunto de Sicilia se acabó con su muerte en el mismo año.

4. Más allá de todos los infelices pormenores de las luchas y pasando por las particulares opiniones y exigencias de los contendientes, donde la razón y la sinrazón se hallan confusamente mezcladas en ambas partes, hay que ver una cosa: la tragedia de esta lucha, en la que las fuerzas determinantes del Medievo cristiano llegaron a consumirse recíprocamente, dilapidando sin consideración alguna el precioso capital de la fe y la fidelidad. El hecho de que una naturaleza tan profundamente religiosa como Gregorio IX pudiera ser tan radicalmente arrastrada a este apasionado conflicto, demuestra muy a las claras lo complicado e insano de la situación. Cuando Gregorio IX, por ejemplo, apeló imprudentemente a la donación de Constantino (1236) y de ahí en adelante se preparó con todos los medios políticos y espirituales disponibles para la lucha a muerte contra el emperador; cuando, por el contrario, Federico no solamente insistió en su independencia, sino que renovando las bases secularizadas de su imperio invadió el campo eclesiástico y amenazó con destruir la base política del papado, entonces fue cuando se evidenció la imposibilidad de salir de una crisis que propiamente sólo podía conducir a la catástrofe.

a) Desde hacía unos dos siglos, tanto en la política pontificia como en el pensamiento eclesiástico habíamos comprobado signos inequívocos de una cierta inclinación hacia Francia. Esta tendencia tuvo su momentáneo cumplimiento, en el orden de la política eclesiástica, con Urbano IV (1261-

[17] Según Seppelt, no cabe duda alguna de que Inocencio estaba enterado del atentado y lo aprobó.

64), anteriormente patriarca de Jerusalén. Era francés, como su sucesor Clemente IV (1265-68). Entregó Sicilia a Carlos de Anjou, hermano del rey francés Luis IX el Santo (además fueron nombrados varios cardenales franceses). Fue un paso fatal para el papado, que habría de terminar en Aviñón. Porque la ansiada —y al principio conseguida— protección de Francia pasó muy pronto del apoyo al papa a la sumisión del papa.

En el año 1268, Conradino, el último Hohenstaufen, también alcanzado por la excomunión, al intentar recuperar Sicilia tras la derrota de Tagliacozzo fue traidoramente prendido y ajusticiado en Nápoles. El papa no participó directamente, pero tampoco había hecho nada para conseguir de su vasallo Carlos de Anjou una decisión más benigna.

b) El papado había vencido. «Emperador romano» fue desde entonces un mero título (aunque muy importante) sin contenido real. Mas esta victoria del papado supuso a su vez un peligroso debilitamiento de sus fuerzas. ¡Y aún más que eso! Puede decirse que aquí la suerte sobre el Medievo en su conjunto ya estaba echada: el *kairos,* el momento oportuno para formar una cristiandad unida en lo político y lo eclesiástico-político había pasado para siempre y la ocasión de aprovecharlo estaba perdida. El Imperio cristiano de Occidente, como realidad de este mundo, había sido atacado en sus raíces y ya nunca se recuperaría de este golpe. Mas la Iglesia, imperecedera por su esencia, debía aún experimentar en los siglos siguientes los peligros internos y externos acarreados por esta «victoria».

Dicho en concreto: en lugar del ya desaparecido imperio *universal* (que en principio servía a toda la cristiandad), surgió la primera potencia *nacional* fuerte, cuyas intenciones obviamente se orientaban a la defensa del bien nacional: Francia. Carlos de Anjou intentó inmediatamente influir en varias elecciones pontificias y extender su poder, tanto hacia Grecia como hacia el norte y hacia Roma.

c) Verdad es que hubo un segundo intento de liberar al papado de esta tenaza francesa. Gregorio X (1271-76) convocó nuevamente un concilio en Lyón en 1274 (el XIV ecuménico). Allí envió sus mensajeros Rodolfo de Habsburgo, el rey alemán, elegido al cabo del largo confusionismo del interregno. Rodolfo prometió cumplir todas las exigencias planteadas por los papas a los Staufen y pidió la coronación imperial. Las negociaciones duraron bastantes años y fracasaron definitivamente debido a las elevadas exigencias pecuniarias de la curia, que Rodolfo no pudo satisfacer. En Lyón se presentaron también mensajeros del emperador griego Miguel Paleólogo y propusieron nuevamente la unión de las Iglesias, seguramente para protegerse contra Carlos de Anjou. Pero tras el corto pontificado de Nicolás III, de la familia de los Orsini (1277-80), único papa que podía hacer frente a los Anjou, Carlos pudo imponer la elección del ex canciller del rey francés Luis el Santo; fue Martín IV (1281-85) un papa que para apoyar un ataque de Carlos de Anjou incluso lanzó la

excomunión sobre Miguel Paleólogo, de modo que los griegos desistieron de la unión. A este plan de ataque, sin embargo, le falló la base, debido a las sublevaciones de Sicilia. La dependencia papal quedó demostrada también en que el papa apoyó al de Anjou contra la insurrección de la población rebelde y de su candidato Pedro de Aragón, heredero de las reivindicaciones de los Staufen (vísperas sicilianas [1282], fracaso de los planes de la cruzada). Por fortuna, el de Anjou no pudo al fin imponerse. Porque de lo contrario la suerte del papado se hubiera realizado en el sentido de Enrique VI, sólo que bajo nuevos «protectores» políticos.

III. CORRIENTES NACIONALISTAS EN EL COLEGIO CADENALICIO

El papa poseía un enorme poder sobre todo el Occidente. Es evidente que la elección de uno u otro papa no fuese indiferente a los respectivos países. Los franceses preferían un francés a un alemán sobre el trono del mundo. De ahí que aumentase considerablemente la importancia política de los «electores» del papa, los cardenales. La elección, que solamente ellos podían efectuar, debía garantizar la independencia eclesiástica del papado. Pero muy pronto surgieron tendencias que propugnaban una participación de los cardenales en el poder de gobierno. Aparecieron los correspondientes partidos. Conocemos su actividad por la erección de antipapas por el partido imperial. Federico II había intentado con cierto éxito actuar contra el papa, con la ayuda de los cardenales. Posteriormente, el propio colegio cardenalicio ofrecería la plataforma desde la cual la influencia política de los Estados particulares volvería a amenazar la independencia del papado.

Las diferentes naciones anhelaban tener la mayor cantidad posible de representantes de sus intereses en el supremo senado de la Iglesia: he aquí también una penetración de fuerzas nacionales, centrífugas, que, unidas a las antes mencionadas, influían decisivamente en el ulterior desarrollo. Esto explica el progresivo incremento de partidos políticos entre los cardenales, que muchas veces obstaculizaron por mucho tiempo la elección del papa. Tras la muerte de Clemente IV (1265-1268) hubo tres años de sede vacante. Teniendo presente esta circunstancia, se instituyó el cónclave, como presión para acelerar la elección. Pero los partidismos entre los cardenales, especialmente la importante rivalidad histórica de los Orsini y los Colonna, estaban tan profundamente arraigados, que tras el pontificado de Nicolás IV (1288-92) hubo nuevamente más de dos años de sede vacante (elección del ermitaño Pedro de Morrone, Celestino V [1294]).

IV. EVOLUCION SIMULTANEA EN LOS PAISES ORIENTALES

A pesar de todas estas tensiones y confusiones en Occidente, no había muerto totalmente la idea de una reunificación con la Iglesia de Oriente. El papa Gregorio X (1271-76), profundamente religioso, estuvo lleno del espíritu de las cruzadas de los primeros tiempos. Pero la situación en Oriente era radicalmente distinta.

En pertinaz y dura lucha los emperadores bizantinos habían logrado, paso a paso, fortalecer nuevamente su poderío y pisar terreno firme en el Peloponeso (Mistra, sobre la antigua Esparta). El primer emperador de los Paleólogos (1259-1463) consiguió muy pronto (1261) eliminar el Imperio latino de Bizancio e hizo que la Roma de Oriente (entre los búlgaros, los seléucidas y las potencias occidentales) se convirtiera en una especie de gran potencia. Esto brindó a la Iglesia oriental, con sus ricas tradiciones y su variada cultura monástica, un nuevo ámbito de desarrollo. La mencionada unión de las Iglesias de Lyón (1274) tuvo también gran importancia para la defensa o, más bien, el rechazo de los señores francos en Grecia, quienes, como descendientes de los cruzados, habían establecido allí sus dominios. Estas motivaciones, de marcado carácter político, y la aversión contra Occidente que había dejado tras de sí la conquista de Bizancio (1204) y el Imperio latino hicieron fracasar la unión de las Iglesias tan pronto como las esperanzas políticas puestas en ella resultaron ilusorias.

Bizancio, abandonada a sí misma, no logró resistir a los otomanos, que invadieron y se apoderaron de Asia Menor, y así fue perdiendo una provincia tras otra. En adelante, la Roma oriental sólo podía oponer a su ocaso una valentía heroica, pero, desligada del Occidente, tan sólo era capaz de prolongar su agonía, mas no de evitarla. El año 1453 no fue más que el trágico resultado de los anteriores fallos del Oriente y del Occidente.

§ 55. *EL DERECHO CANONICO. PLENOS PODERES DEL PAPA*

1. El desarrollo de los estudios jurídicos en Bolonia (§ 51s) favoreció al derecho *eclesiástico* o canónico. Los papas, desde la Antigüedad, habían ratificado los cánones de los concilios; también, a veces, habían decidido (como León I, § 24), mediante cartas o «decretales», importantes cuestiones dogmáticas o disciplinarias, tal como era su derecha y obligación, en cuanto guías de la Iglesia establecidos por Cristo y guardianes del tesoro de la fe. Ya hemos visto en múltiples sucesos de la historia cómo la conciencia de los papas fue aumentando en paralelo con el aumento de este derecho y cómo, por el contrario, este derecho fue unas veces reconocido, otras discutido por la cristiandad y, en especial, por los reyes y emperadores.

a) Pues bien, el desarrollo hasta este momento había sido enorme y la gran cantidad de declaraciones reclamaba precisamente ser recopilada y

examinada en su conjunto. Al codificar las decisiones eclesiásticas, era natural que se incluyeran también las decisiones papales. Esto ya lo había hecho el Pseudo-Isidoro (§ 42); y esto mismo hizo en el siglo XII el monje Graciano, verdadero fundador del derecho eclesiástico, compilando lo que luego se llamaría «Decreto de Graciano»[18]. En el siglo XIII se añadieron a su colección nuevas recopilaciones, entre las que se cuentan especialmente las jurisprudencias de Alejandro III e Inocencio III y, posteriormente, las de Gregorio IX y Bonifacio VIII. Juntas todas ellas, constituyeron finalmente el código oficial de la Iglesia, el *Corpus Iuris Canonici,* el cual fue siendo engrosado en sus distintas partes entre el 1140 y el 1503 en una evolución orgánica y, como expresión del dominio universal del romano pontífice, entró en pie de igualdad al lado del antiguo derecho romano y justiniano e incluso, a veces, lo superó en importancia. Lo principal de este derecho (en sus partes esenciales y antes de su abuso formal y jurídico, a partir del siglo XIV) no eran las fórmulas, sino el estar dominado por la idea de la justicia interior y la equidad.

b) Desde Gregorio VII en adelante, las iglesias particulares de los diferentes países ya no dependían tanto como antes de sus señores feudales. Como hemos visto, sin embargo, no faltaron intentos (siempre renovados, incluso masivos) de los príncipes cristianos de disponer de los bienes de la Iglesia en beneficio propio (especialmente concediendo sedes episcopales y abadías). Pero en definitiva fue el papa quien pudo ejercer, por el curso de los acontecimientos, un creciente influjo en la designación de los cargos de todas las iglesias. Desde Alejandro III los obispos debían ser confirmados por el papa. Mas, por otra parte, el derecho de confirmación de los obispos, durante todo el siglo XIII, también fue competencia de los metropolitanos[19]. Inocencio III consiguió que los obispos y arzobispos le prestasen el *juramento de obediencia.* Se enviaron *legados papales* a cada una de las iglesias particulares[20] haciendo así inmediatamente efectivo el supremo poder del papa. Para comprender la sorprendente continuidad de

---

[18] El título exacto define muy bien el contenido y el método: *Concordantia discordantium canonum* (concordancia de los cánones discordantes). Canonistas insignes fueron: Paucapalea, discípulo de Graciano (de él toman el nombre de «paleas» los añadidos al decreto), Rolando Bandinelli (futuro papa Alejandro III), Esteban de Tournai († 1203), Huguccio († 1210), autor de una *Summa in Decretum Gratiani;* Gandolfo de Bolonia compuso, entre el 1160/1170, las glosas a Graciano. Respecto al título, cf. el *sic et non* de Abelardo (§ 51).

[19] La confirmación del papa fue un derecho formalmente reconocido sólo a partir de 1418. En el mismo año, el juramento de obediencia de todo el episcopado se convirtió en una obligación para con el papa (hasta entonces únicamente obligaba a los metropolitanos).

[20] Cf., por ejemplo, la legación enviada a Alemania bajo Barbarroja, presidida por el cardenal Rolando (§ 52); cf. también las legaciones contra los herejes en el mediodía de Francia (§ 57; Domingo).

todo el proceso, a pesar de los retrocesos, basta con sólo pensar en san Bonifacio, que ya hizo que todas estas instituciones aflorasen de algún modo en la Iglesia franca; sólo que, desde la reforma gregoriana, todas ellas se estructuraron de forma mucho más sistemática y así cobraron una enorme autoridad efectiva.

2. La elevada posición espiritual del sucesor de Pedro y la fuerza religioso-eclesiástica dimanada de ella hicieron que ya con anterioridad tanto los monasterios como los países se colocaran bajo la protección especial del papa, esto es, de san Pedro (en el territorio que luego sería alemán, el primero fue Fulda, y en la Borgoña, Cluny). Con ello entraron en una especie de dependencia «política» *material* del obispo de Roma, a quien más tarde (a partir del siglo X, en principio como agradecimiento) entregaban dádivas y ofrendas por esta protección; al mismo tiempo quedaban desligados de otras dependencias (seculares o eclesiales) y asegurados de toda intromisión que de este lado pudiera venir: quedaron *exentos.*

a) La *exención* puede tener diversos contenidos (cf. en § 34 lo referente al «sistema de iglesias privadas»). Su elaboración o la fijación jurídica de la misma, en el sentido del poder pontificio de disposición general sobre cada uno de los conventos e iglesias de la *ecumene* en los tiempos de la alta y baja Edad Media, comenzó bajo el pontificado de Alejandro III.

b) El poder directamente *político*-eclesial de los papas, que con tanta pujanza creció desde el siglo XII, pero especialmente en el siglo XIII, aceleró este movimiento y amplió su alcance: algunas iglesias, monasterios y obispos se dirigieron a Roma para obtener la concesión de prerrogativas, dispensas, etc., o volvieron a presentar ante el tribunal romano una sentencia poco grata (apelaciones). La curia pontificia de Letrán se convirtió en el tribunal del mundo. Inocencio III lo proclamó abiertamente: «El Señor ha entregado a san Pedro el dominio no sólo sobre toda la Iglesia, sino sobre todo el mundo». Mas aquellos requerimientos significaban un enorme trabajo y se hizo necesaria la creación de una burocracia cada vez mayor. Justo era que las cargas pecuniarias derivadas de este trabajo fuesen cubiertas por los peticionarios y apelantes, dado que los ingresos del Estado de la Iglesia no alcanzaban para esto ni de lejos. Así se establecieron para toda la cristiandad *tributos eclesiásticos* ordinarios y extraordinarios en favor de los papas y se fijaron unas *tasas* para cada uno de los requerimientos presentados ante el tribunal pontificio[21].

3. Se había logrado brillantemente la *centralización* de la Iglesia y de todas las iglesias particulares en torno al papado (§ 35). Pero en aquel

---

[21] Por la correspondencia de san Bonifacio tenemos noticia de la existencia de tales derechos romanos de cancillería.

desarrollo latían graves peligros para la vida religiosa, que habrían de manifestarse muy pronto, demasiado pronto: Gregorio VII había desterrado la simonía, Bernardo había prevenido contra la política y el dinero y otro tanto habían hecho Gero de Reichersberg, Walter Mappes († 1209) y Tomás Becket († 1170)[22]. Mas ahora surgía más amenazador que nunca el peligro de que la jerarquía se viera excesivamente envuelta en lo mundano, en la política y el derecho y en el dinero (no sólo como consecuencia de la debilidad moral de los hombres, sino por la lógica interna de los hechos)[23]. El inmanente declive de la idea *de poder* se hizo sentir inmediatamente, como también la grave hipoteca (crecida con el desarrollo histórico, difícilmente evitable, típicamente medieval) cargada sobre la Iglesia por el poder político y la riqueza económica. Todos estos peligros son inherentes a la estructura visible de la Iglesia querida por su fundador, el cual expresamente no quiso sacarla del mundo (Jn 17,15), peligros que hacen especial referencia a la incesante tarea de la vigilancia y el control de sí mismo en la penitencia *(metanoia).*

A menudo hemos podido comprobar en qué medida en todo esto había una inmanente amenaza para la Iglesia. La amenaza creció con la reforma gregoriana y, luego, con la victoria del papado sobre los Staufen. A partir de la baja Edad Media, desde Aviñón y desde la consiguiente elaboración particular de los derechos pontificios sobre cada una de las iglesias (§ 64), se convirtió en un peligro gravísimo.

Sólo los santos podían aquí traer la salvación. Dios ya se los había regalado a su Iglesia y, con ellos, le había dado un tesoro que ahora, antes del gran derrumbamiento, rejuveneció la Iglesia y que un día, pasados los tiempos oscuros, la haría resurgir de nuevo.

§ 56. *CATAROS Y VALDENSES*

I. TENDENCIAS NEOMANIQUEAS

1. Ya sabemos (§ 34, II) por qué surgieron de nuevo las herejías en los siglos XII y XIII. Las dos más importantes, cátaros y valdenses, son por su origen de naturaleza muy diferente y revisten distinta importancia para el conocimiento de la vida de la Iglesia; sin embargo, tienen cierto parentesco.

El origen de los cátaros, incierto durante mucho tiempo, parece que ahora se ha situado con seguridad en los Balcanes (Bulgaria-Bosnia),

---

[22] También en 1245, en Lyón, fueron principalmente los ingleses los que protestaron contra la explotación financiera de su Iglesia por parte de la curia.

[23] A este propósito es necesario pensar también en el trabajo y en la postura Psicológica de la *burocracia* curial y en el ambiente como tal, contra los cuales ya se había dirigido expresamente la crítica de san Bernardo.

adonde los emperadores bizantinos habían hecho trasladar restos de los antiguos maniqueos. Por las rutas abiertas por los cruzados parece ser que predicadores de sus ideas religiosas, que se apellidaban con el nombre de un tal Bogomil, remontaron el curso del Danubio. Los cátaros fueron extraños a toda la estructura de la sociedad medieval y por ello encerraban un gran peligro revolucionario, en sentido prevalentemente subversivo.

Los valdenses, en cambio, brotaron de dentro de la Iglesia, como reacción ante ciertas tendencias de su evolución. Se apoyaban en principios cristiano-evangélicos.

2. Los *cátaros* (en griego: *katharos* = puro), hacia el año 1150, estaban muy extendidos en el sur de Francia y en las cercanías de Albi (de ahí «albigenses»). Su doctrina era dualista, esto es, rechazaban como malo todo lo relacionado con la materia (matrimonio, consumo de carne, propiedad privada). Para ellos lo único valioso era el espíritu y lo espiritual. Al igual que algunos gnósticos, reinterpretaban la historia y la doctrina de la salvación a base de los susodichos conceptos paganos: negaban la resurrección, la encarnación (Cristo solamente poseyó un cuerpo aparente = docetismo), sostenían la oposición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Como condenaban como cosa mala la materia y el cuerpo, fueron acérrimos enemigos de los sacramentos de la Iglesia, en especial del sacramento del altar[24]. Para ellos el instrumento principal de la gracia, que debía traer consigo el pleno perdón de los pecados, era el *Consolamentum,* es decir, la imposición de manos de un miembro que practicase estrictamente la mortificación prescrita. Existía, pues (como en muchos antiguos sistemas dualistas: § 16), una gradación de miembros según la realización más o menos perfecta de los medios de la gracia y, consiguientemente, de la iluminación o redención: unos eran los «perfectos», otros los simples «creyentes». Precisamente esta diferenciación hizo que los cátaros pudieran captarse amplias capas del pueblo. Como consecuencia de una buena organización interna, de una verdadera jerarquía, la secta tuvo una gran capacidad de resistencia y causó mucho daño a la Iglesia. Su principal fuerza de atracción consistía en su justificada crítica a la riqueza y el poder de la Iglesia, a la secularización de algunos obispos y sacerdotes, en la tentadora fuerza que siempre poseen los espiritualistas y, en parte, en su propia modestia.

3. Con sus principios, los cátaros amenazaban disolver la sociedad entera. Su peligrosidad para el Estado se puso de manifiesto ante todo por rehusar el juramento y el servicio militar. Con su crítica radical a la Iglesia y con el rechazo de todo lo institucional dentro de ella, se convirtieron en sus enemigos más directos, en una verdadera y propia «anti-iglesia».

---

[24] Muchas formas de hacer visible el sacramento del altar (elevación dé la hostia santa durante la misa, procesiones con el sacramento) fueron también (no solamente) parte de la acción llevada a cabo por la Iglesia para combatir a estos herejes.

La Iglesia intervino de diversos modos: predicación de san Bernardo (incluso en el mismo Albi) y refutaciones por escrito, por ejemplo, de Pedro el Venerable, entre otros. Embajada de conversión de un cardenal legado en 1177. Incluso después de la «cruzada» de Alejandro III contra ellos (1181), Inocencio III volvió a intentarlo con una embajada de conversión de dos cistercienses. No consiguieron nada. Al ser uno de ellos asesinado, parecía que ya no quedaba otro medio que la espada. Así surgieron las horrendas *guerras de los albigenses*[25], en parte totalmente contrarias al espíritu cristiano. Lo que aún quedaba en pie de la secta cayó en manos de la Inquisición; sus residuos pervivieron, sin embargo, hasta el siglo XIV.

Para comprender la situación y el escaso éxito de los intentos de conversión hay que considerar varias cosas: las solemnes legaciones no fueron apoyadas en la fuerza de la predicación del evangelio a los pobres de espíritu, sino más bien en representación de la única Iglesia salvadora; eran todavía una expresión demasiado violenta del espíritu de las cruzadas, las cuales perseguían, sí, la conversión, pero exigiéndola y, en la práctica, sustituyéndola muchas veces por una medida de fuerza.

II. MOVIMIENTOS DE POBREZA

1. San Bernardo no entró en el convento de Cluny porque ya no respondía a los ideales ascéticos de la Regla de san Benito. En su libro sobre la meditación había prevenido contra el poder y la riqueza de la Iglesia. Santa Hildegarda de Bingen había visto igualmente los peligros que aquí se escondían. Quejas parecidas (especialmente contra la curia y los prelados en general) llegaban también de los más diferentes países de la cristiandad.

Todo esto apunta, como ya hemos visto[26], más allá de toda crítica moralizante, a conceptos decisivos sobre la esencia de la Iglesia. La Iglesia jerárquico-monástica creía, por decirlo así, que el mundo estaba tan profunda y definitivamente convertido que ella misma parecía representar el reino de Dios *(civitas Dei)* y la Jerusalén celestial en la tierra. Ahora bien, a raíz del movimiento de renovación del siglo XII afloraron algunos grupos cristianos que no solamente no tenían acceso a aquellas formas de la

---

[25] De ellas fueron víctimas no sólo los herejes, sino a veces toda la población de una ciudad. Por un celo poco inteligente y cruel, parece ser que un legado pontificio, a la pregunta del jefe de la expedición, pronunció la terrible frase: «Matadlos a todos; Dios sabrá encontrar a los suyos». En las instrucciones que san Bernardo escribió para los caballeros templarios («Alabanza del nuevo ejército de combatientes») se encuentran masivos paralelos de esta ideología.

[26] Cf. el movimiento de los *Pauperes Christi* y los primeros predicadores ambulantes (§ 51); sobre Bernardo, cf. § 50.

Iglesia imperial y reformista, sino que consideraban insuficiente el «estado de perfección» monástico.

2. Parecidas consideraciones llevaron a un rico comerciante de Lyón, Pedro Valdés, a distribuir toda su fortuna entre los pobres (1173). Tomó como modelo el encargo del Señor en Mt 10,9ss y comenzó a llevar una vida apostólica y pobre como *predicador ambulante de penitencia*. Reunió a su alrededor hombres y mujeres del mismo pensar y los envió de dos en dos a predicar la penitencia[27]. En boca de los valdenses, el lema «¡Vuelta a la Iglesia pobre de los apóstoles!» tenía un sentido esencialmente religioso. La Sagrada Escritura era el todo para ellos (como descripción de la vida del redentor pobre; sobre todo con las advertencias de Cristo al joven rico: Mt 6,19.21); con ellos comenzó propiamente el gran movimiento bíblico laico del Medievo. El fervor de estos «pobres de Lyón» era bueno, ejemplarmente evangélico; en realidad se sentían enviados como ovejas en medio de lobos. Todo esto, sin embargo, constituía una peligrosa provocación para el mundo cristiano y, en primer lugar, para la jerarquía y las abadías.

a) Por desgracia, estos inflamados solían carecer de los necesarios conocimientos para la predicación. Esta les fue prohibida primeramente por el arzobispo de Lyón y luego por el Concilio de Letrán (1179).

Este choque entre los representantes de una «vida apostólica» carismática y los representantes del ministerio apostólico no dejó de tener su tragedia. Falsa interpretación y desconfianza por parte de la Iglesia, radicalismo y confusión por parte de los «pobres de Lyón», todo ello hizo que se desaprovechase la oportunidad de fecundarse mutuamente. Sucedió lo que en el transcurso de la historia de la Iglesia frecuentemente hemos tenido que lamentar: los incomprendidos se endurecieron en sus tendencias erróneas. (Esto no justifica en absoluto a aquellos que no acogieron con suficiente amor lo nuevo que estaba naciendo).

b) Las ideas de los valdenses fueron variadas y estuvieron confusamente mezcladas; diferían mucho según los distintos países y según sus diferentes etapas de evolución. Allí donde sus comunidades no estaban aún organizadas, continuaron largo tiempo participando en la vida de la Iglesia. Muchas veces no manifestaban su oposición a las ideas de la Iglesia con una exacta teoría (teológica), sino con su conducta concreta. Por ejemplo, en la práctica hacían depender la validez de los sacramentos de la dignidad del sacerdote que los administraba (como por lo demás hicieron antes los gregorianos).

Vistas en conjunto, sus ideas descansaban en un concepto espiritualizante (a veces espiritualista) de la Iglesia. Partiendo de sus principios, todos tendían a rechazar la sucesión apostólica de los obispos y

---

[27] Valdés hizo que dos clérigos le tradujesen la Sagrada Escritura al provenzal.

también la vida monástica. Para ellos la vida apostólica y la llamada carismática era como una especie de sucesión, en la cual podían establecer una jerarquía de obispos, sacerdotes y diáconos. No faltaban siquiera *influencias* del ideal monástico[28]. No obstante, su actitud fundamental era inequívocamente laica.

La imagen es mucho más radical en las corrientes afines del norte de Italia, donde se impuso con más fuerza la influencia de los cátaros: negación del purgatorio, consiguiente rechazo de la oración por los difuntos y las misas por sus almas; rechazo del culto a los santos, de las indulgencias, del juramento, del servicio militar y de la pena de muerte (= ¡rechazo de la unión de la Iglesia con los poderes civiles!). Reducción de los sacramentos al bautismo, la eucaristía y la penitencia: preanuncio de futuros modelos heréticos de Iglesia.

He aquí por primera vez un movimiento que, en diverso grado, rechaza como tal la Iglesia encarnada en la historia y se remite a una Iglesia misteriosa, que estaría unida a los apóstoles por sucesión directa. 3. Como los valdenses no se preocuparon ni poco ni mucho de las prohibiciones, en el año 1184 fueron excomulgados por Lucio III. Con ello, naturalmente, no quedaba resuelto el problema. Inocencio III reconoció que también aquí había valores positivos importantes, y así intentó, y con éxito, que una parte del movimiento volviera otra vez al seno de la Iglesia. A pesar del estilo molesto de los agresivos predicadores ambulantes, Inocencio se mantuvo firme en la legitimidad y necesidad de la predicación, del anuncio, muy en contra del pernicioso silencio de clérigos, canonistas y monjes, «los perros mudos».

Mas el principal vencedor fue Francisco de Asís (§ 57), cuando dentro de la Iglesia realizó el ideal de la pobreza evangélica y de la predicación ambulante.

En Valdés y su movimiento vemos, por vez primera en el Medievo, que el *laicado* participó amplia e independientemente en la solución de los problemas religiosos del tiempo: he aquí otro y (como demuestra este intento herético) alarmante signo de un tiempo nuevo, que tratará de combatir el clericalismo característico de la Edad Media[29].

---

[28] También entre los valdenses existieron los «perfectos»; emitían los clásicos votos, pero renunciaban al trabajo manual para dedicarse a la cura de almas.

[29] La evolución de la piedad seglar se manifiesta en paralelo con el despertar espiritual. Testimonio de ello es la poesía del siglo XII, que interpreta en sentido ultramundano algunos motivos eclesiásticos antiguos; también el coro de Naumburgo, que en lugar de las figuras de los santos tiene las figuras de los fundadores (§ 60,4c); y, en Francia, la segunda parte del Romance de la Rosa, que a pesar de su carácter alegórico tiene un fuerte sabor terreno-mundano, llegando a inculcar la satisfacción de los instintos. Además, una descarada desfiguración de los misterios cristianos.

III. ORGANIZACION DE LA LUCHA CONTRA LA HEREJIA

1. Ya el antiguo Imperio romano-cristiano había producido una extensa *legislación antiherética.* Agustín, a causa de la pertinacia y la brutalidad de los donatistas, modificó su idea primitiva (§ 30) y defendió el empleo de la fuerza contra los herejes. En el Occidente cristiano existía, sí, la legislación de Justiniano contra los herejes (§ 23) y las correspondientes disposiciones de Carlomagno, pero aún faltaba una verdadera y básica reglamentación penal. Y por desgracia, a pesar de la íntima compenetración de lo estatal con lo secular en la Edad Media, difícilmente se podía pasar sin ella. La exclusión de la Iglesia, en un tiempo en que la herejía ya no era, de hecho, un mero pecado de conciencia, sino también un atentado contra la existencia de la sociedad, ya no bastaba. Otra vez nos encontramos en la historia ante una de esas estremecedoras y trágicas encrucijadas, donde la vital defensa de la verdad parece hacerse necesaria de una forma que, en su realización concreta, sólo podemos mirar con terror, aun cuando la buena intención de los responsables puede hacerse comprensible histórica y políticamente.

Los puntos de vista del pueblo, las manifestaciones de la teología práctica y el derecho consuetudinario se anticiparon en cierto modo a la ley. El material conocido es escaso. El obispo Vaso de Lieja (980-1048) criticó las brutales medidas tomadas en Francia contra herejes reales o supuestos; san Bernardo condenó la persecución de judíos y el mal trato multitudinario y el asesinato de herejes en Colonia (1144), porque la fe ha de venir por la reflexión, no por la fuerza; pero también dijo que a los herejes les esperaba la hoguera. (Los levantamientos contra los judíos eran muy frecuentes)[30]. El primero que impuso castigos legales contra los herejes fue Federico Barbarroja. La pena de muerte por herejía está expresamente documentada en Aragón, en el año 1197. Luego fue proclamada por Luis VIII en Francia, por Federico II en sus dominios y por el papa (1231) en Italia.

2. Decisiva para combatir a los herejes fue la institución de la *Inquisición* episcopal. Una bula papal del año 1184 previo el apoyo del brazo secular, decisión aprobada por Barbarroja. En ella no se menciona la pena de muerte. Los herejes fueron terriblemente tratados en las guerras albigenses (1209-1218). Poco después (1229) la Inquisición episcopal adquirió su forma definitiva en un sínodo celebrado justamente en Tolosa: el obispo debía ordenar la búsqueda de los herejes y, una vez convictos, si se mantenían obstinados, entregarlos al brazo secular[31].

---

[30] Sobre las persecuciones de los judíos, cf. § 72.

[31] Hay que añadir las prescripciones sobre la vestimenta de los herejes y judíos arrepentidos: como distintivos, cruces o manchas amarillas, que debían llevarse en lugares bien visibles.

a) Gregorio IX convirtió esta institución en pontificia, dándole carácter permanente y sometiéndola directamente a la Santa Sede. Los dominicos fueron nombrados inquisidores. Gregorio y, más tarde, Inocencio IV adoptaron, precisamente, la correspondiente disposición de Federico II. Como castigo adecuado para los herejes pertinaces se prescribió explícitamente la pena de muerte, que debía ejecutar el brazo secular. Inocencio IV autorizó (1252) el empleo del tormento durante el proceso.

En conjunto, el intensivo tratamiento formal-jurídico de la materia por parte de los órganos eclesiásticos nos deja perplejos. Parece abrirse paso un radical cambio de conciencia respecto a la predicación de la buena nueva. Un detalle significativo se puede ver en la designación precisamente de los dominicos como inquisidores; efectivamente, la misión especial de la nueva orden era la conversión de los herejes (§ 57).

Por otra parte, hay que subrayar que esta tarea fue tomada en serio, o sea, que la Iglesia no se quedó en una simple reacción negativa; antes bien intentó, por medio de las órdenes mendicantes, superar el peligro positivamente, recuperando a los herejes.

b) La *Inquisición* fue una institución terrible. Por ella se vertió mucha sangre inocente, por ella se perpetraron muchas crueldades. No fue ni un medio apropiado para poner en claro el verdadero estado de cosas, dado que también empleó el tormento, ni especialmente adecuada para promover un cambio de pensar (y esto lo demostraron, sobre todo, los mismos representantes de la institución, cuando desconfiaban terriblemente de la retractación así arrancada); tampoco fue una expresión del espíritu de Jesús, a menos que se pueda dudar en general de la seriedad de la fe de aquellos que la manejaban. Pero no sería históricamente serio querer achacar a la Iglesia en exclusiva los abusos de la Inquisición. «Culpables» fueron igualmente las ideas de la época, todavía rudas y brutales en algunos aspectos, pero naturalmente también la unión vital de lo religioso y lo estatal; también, en fin, hay que destacar con toda energía el alto concepto de la verdadera fe que aquí se manifiesta: es el supremo bien sobre la tierra, a nada comparable, y menos a la vida corporal. La Inquisición y la quema de herejes desapareció, no con los reformadores (ellos también la aprobaron), sino con la *Ilustración* del siglo XVIII.

3. De esta Inquisición pontificia hay que distinguir la *española,* posterior, fundada en 1481, que en su origen y ejecución fue una institución principalmente estatal, en la cual la Iglesia compartía naturalmente la responsabilidad.

De hecho se logró, en principio, reprimir violentamente todas las nacientes herejías como fenómenos de la vida pública. Pero con ello no quedaba en absoluto extirpado el veneno herético. La herejía se tornó un movimiento subterráneo.

En Alemania, la Inquisición pontificia se retiró tras el asesinato de Conrado de Marburgo (1233), que actuó como primer juez de herejes; pero en el siglo XIV cobró gran importancia, al multiplicarse los procesos de magia y brujería.

§ 57. *LA VIDA RELIGIOSA. ORDENES MENDICANTES*

Mientras en las herejías mencionadas, en la figura de Federico II y en la literatura se preparó y en parte se realizó la indicada disolución de lo genuinamente medieval, apuntándose a la vez en ello algo nuevo, se desarrollaron también otros elementos de orientación distinta, a veces opuesta, que directamente tendían a profundizar y enriquecer lo auténticamente medieval, es decir, lo religioso-eclesiástico.

Desde el comienzo de la Edad Media y luego desde el renacimiento de Cluny y sus instituciones paralelas, las diferentes órdenes habían realizado un trabajo enorme. Pero también había crecido su poder y su riqueza; por eso estaban un tanto secularizadas; o bien, por su cambio de estructura (abandono del trabajo corporal; predominio del culto), había disminuido su fecundidad. Cîteaux, como rigurosa reforma monástica, había permanecido dentro del marco de lo tradicional y transmitido una gran cantidad de nuevos impulsos; pero su época creadora había pasado. Las órdenes caballerescas habían ido sustituyendo cada vez más el ideal de la piedad por objetivos políticos y militares. Pero la fuerza interior de la Iglesia se había conservado intacta: el monacato no sólo volvió a renovarse, sino que precisamente ahora (al sentir que el mundo envejecía = *iam senescente)* desplegó por vez primera, y con nuevas formas, toda la riqueza de su ideal ascético. Los principales representantes de este impulso fueron san Francisco de Asís y santo Domingo, cuyas respectivas órdenes muy pronto descubrieron su afinidad. Este auge representó, por el mero hecho de su existencia, una crítica áspera y efectiva al estado y a las formas de vida de la Iglesia de entonces, pero no tuvo en absoluto un sentido polémico (como ya pudimos comprobar en Bernardo), sino que brotó, majestuosa y positivamente, de su propio medio. Especialmente la obra de Francisco fue una verdadera creación.

Tanto en Domingo como en Francisco lo nuevo caló tan hondo que es preciso distinguirlo hasta de lo nuclear del monacato tradicional si no se quiere falsear sus intenciones. Las nuevas órdenes guardaron cierta afinidad con el antiguo monacato; no obstante, lo que las hizo nuevas y «no monásticas» fue que en ellas había una unión oficial del estado de vida

regular[32] con el ministerio pastoral de la cura de almas, la predicación y la enseñanza.

I. FRANCISCO DE ASIS

1. Francisco es el más grande santo de la Edad Media. En él todo fue sencillo, auténtico y esencial; fue comprensible para todos; y tan sumamente amable que incluso hoy todo el mundo, católico como no católico, se inclina admirado ante él. El *Poverello* de Asís es, por sí solo, una luminosa y victoriosa apología de la Iglesia católica y, naturalmente, también una poderosa llamada de atención a la misma Iglesia.

Francisco de Asís fue asimismo una de las figuras más originales que recuerda la historia: figura nacida por entero de la gracia y de la propia interioridad, de ninguna manera explicable por el ambiente espiritual del que procede. Y, no obstante, de un modo que podríamos llamar providencial, dio respuesta justa a las cuestiones más profundas de su época[33].

Francisco nació en el año 1182; fue hijo de un acaudalado comerciante de tejidos, o sea, de un típico representante de la burguesía que entonces surgía orgullosa en las ciudades *italianas*[34]. Como Valdés, también él despreció el dinero. Su pensamiento se dirigió hacia todo lo grande y puro al mismo tiempo. Quiso hacerse *caballero.* Y lo consiguió. Pero en vez de seguir a un señor del mundo, se hizo caballero de Jesucristo; e igual que el caballero sigue a su señor, él siguió a su divino Maestro: al pie de la letra, sin subterfugios; la fidelidad caballeresca es un rasgo fundamental de su piedad. Con razón se le llama *Poverello;* porque, en vez de elegir una esposa terrena como los otros caballeros, se desposó con la «dama pobreza»[35].

2. A esta sublime concepción de la vida llegó pasando por la cárcel (fue prisionero de guerra) y por una grave enfermedad. Tuvo que atravesar graves crisis interiores. Pero las horas de Damasco fueron saludables y fecundas. Abrieron y roturaron su interioridad de tal modo, que el fondo de su ser se tornó terreno abonado en anhelante espera del misterio de la

---

[32] Más tarde se podrá hablar de un estado de «voto»; Francisco, en cambio, no habla ni una sola vez de *votum,* sino siempre de «prometer» *(promittere), es* decir: prometer la regla.

[33] La originalidad de san Francisco no excluye, naturalmente, que se encuentren en él una serie de motivos que también se encuentran en otras organizaciones anteriores y contemporáneas; cf., por ejemplo, los diversos principios de la «vida apostólica» (especialmente la exigencia de la pobreza) y de la concepción del «evangelio» como regla (§ 50,7c).

[34] La vida en Alemania, incluso en el tiempo de la creciente economía ciudadana, era preferentemente agrícola, como la civilización caballeresca.

[35] Bernardo de Claraval había elegido a la *Domina Chantas.*

gracia. Comenzó sin gran programa. Oyó al crucifijo de san Damián que le decía: «Francisco, ve y reconstruye mi casa, que, como ves, se desmorona». Entendió estas palabras al *pie de la letra.* (Este fue haciéndose progresivamente el distintivo más característico de su personalidad). Repasó, pues, la capilla con sus propias manos.

Vio leprosos; se obligó a sí mismo a estar con ellos y servirlos. Y sucedió que «lo amargo (que nunca dejó de ser amargo) se hizo dulce para él».

Luego vino la gran hora de su vida: oyendo misa escuchó en el evangelio el mandato de Jesús a sus discípulos: salir pobremente a predicar penitencia. Desde entonces éste fue su programa. Con fidelidad literal, sin pros ni contras, tenía que cumplirse: *a)* no poseer *nada,* y *b)* predicar. El ideal de *pobreza* de san Francisco no se limitó a «no poseer nada», sino que se orientó positivamente: debía estar al servicio de la idea del reino de Dios y del cuidado de las almas.

Su padre, el rico comerciante Bernardone, no pudo soportar que su hijo dilapidase todos sus bienes y lo repudió. La contestación de Francisco fue: ahora ya puedo verdaderamente rezar «Padre nuestro que estás en los cielos».

3. En el año 1209, con doce compañeros que se le habían agregado, se presentó Francisco en Roma ante Inocencio III. El papa muy bien pudo ver en estos hombres sencillos que le pedían permiso para predicar un parecido con los valdenses. El mismo creía que el nuevo ideal de pobreza (¡la difundida calificación de *pauperes* sonaba entonces a herejía!), que no permitía a la comunidad poseer nada, era irrealizable. No obstante, confirmó verbalmente el programa de Francisco. Esta palabra del papa fue suficiente para el santo, que durante toda su vida no hizo mucho aprecio de decretos ni privilegios. Para él significó la certeza de hallarse en el camino recto. Y éste fue precisamente su programa: no necesitar de una complicada «regla», sino, como él llanamente dice: vivir el evangelio.

Francisco anhelaba el martirio. Después de que el Capítulo general de la comunidad, hecha muy numerosa en muy breve tiempo, organizó el trabajo misionero en el año 1219, el propio Francisco marchó al Oriente (donde llegó a ser escuchado por el sultán; pero, aparte esto, su intento misionero no tuvo ningún éxito directo). Fue el comienzo de las misiones de ultramar. Y el abandono del espíritu de las «cruzadas»: el paso de la conversión ofensiva, forzada, a la predicación de la buena nueva sólo por espíritu de amor servicial en seguimiento de Cristo[36].

Los franciscanos se convirtieron luego en la gran orden misionera de la alta y baja Edad Media.

---

[36] Los primeros mártires franciscanos fueron los de Marruecos. Cuando Francisco recibió la noticia, pronunció esta frase, profunda frase expresiva de su ideal: «Ahora puedo decir en verdad que tengo cinco hermanos (= verdaderos hermanos menores)».

a) Durante su ausencia, hallándose en Palestina, sobrevino entre los hermanos de la comunidad aquella *desavenencia* por la cual Francisco tanto tendría que sufrir. No se trató, como se ha creído durante mucho tiempo, de una discrepancia entre la orientación más suave y la más rigurosa (en el sentido de la escisión posterior entre observantes y conventuales; cf., por ejemplo, § 65). Más bien los hermanos decidieron entonces una ordenación del ayuno más rigurosa, legalmente establecida, como un desafío lanzado contra los cátaros, ante quienes querían aparecer, por decirlo así, como competidores.

A su regreso, Francisco defendió la libertad cristiana de los Hermanos Menores[37]. Sólo entonces (1221) les dio una regla. Su contenido esencial era «abandonar el mundo», vivir según el evangelio. Concretando más, exigía obediencia, pobreza y castidad. Esta regla fue sustituida en 1223 por la regla definitiva, que —¡cosa nueva!— fue confirmada por el papa. En ella colaboró el cardenal Hugolino, el futuro papa Gregorio IX. Su mérito es el de haber dado forma estable a la vida que libremente brotaba de Francisco y que así se salvó para la posteridad.

b) Porque la primitiva idea concebida por Francisco, la que primeramente puso en práctica *y a la.* que durante toda su vida estuvo ligado su corazón, preveía un pequeño, controlable círculo de hermanos, que podían vivir sin casa ni iglesia propia (solían dormir en las iglesias), que anualmente se reunían y luego, al modo evangélico (Lc 10,lss), eran enviados a predicar por todo el mundo. El fuego del amor era tan grande que admitían a casi todos los que lo solicitaban. Pero ¿cómo iban a ser instruidos para el servicio de Dios? Su rápido y sorprendente crecimiento hizo imposible su reunión anual, como también la renuncia a las casas; igualmente, se vio la necesidad de un tiempo de prueba. La cantidad representó un peligro para su sublime ideal. Pero la regla lo salvó. Hugolino aportó la indispensable acomodación de la fraternidad primitiva a las necesidades conventuales. Se introdujo el noviciado. Lógicamente, hubo necesidad de tener lugares fijos, donde fuera posible hacer ejercicios y pruebas, así que los hermanos aceptaron iglesias y residencias fijas. Pero mientras vivió el santo, atendieron su rigurosa advertencia de que allí solamente podían estar como huéspedes, extraños y peregrinos.

c) Francisco no se opuso a estas necesidades. Sí se opuso, en cambio, a la reducción del ideal heroico. Sufrió mucho por la obligada mitigación del estilo de vida primitivo, que la gran masa de los hermanos ya no podía observar en todo su libre y espontáneo rigor. El no lo creyó inevitable; antes bien, previó que con ello peligraba el perfecto cumplimiento del encargo recibido directamente de Dios y estrictamente obligatorio. Y, no

---

[37] Esta fue la verdadera tragedia de la vida del santo: ver que su familia adquiría una variedad de formas y unas proporciones tales que él ya no la podía conocer ni guiar como padre, ver que muchos en ella no vivían como debían vivir.

obstante, se doblegó ante la voluntad de la Iglesia. Sabía —¡y con qué mortificante penetración!— lo mal que estaban las cosas en la Iglesia. Casi nunca hizo mención a sacerdotes y obispos sin recordar también su condición de pecadores. Para él, sin embargo, la adhesión incondicional a la Iglesia romana era condición previa de todo cristianismo. Quiero, dice, «honrar a los sacerdotes como a mis señores, aunque me persigan». Posiblemente, en el transcurso de la historia de la Iglesia jamás se ha mostrado tan esplendorosa como en Francisco la misteriosa fuerza de la obediencia viva, heroica. El logró realizar una amplia reforma de la Iglesia. Y él sigue siendo incluso hoy una fuerza espiritual capaz de conmover de forma misteriosa y vivificante, sencillamente porque supo renunciar a sí mismo; a todo esto, cátaros y valdenses han desaparecido, porque criticaron, pero no se sometieron.

d) Francisco no fue sacerdote; se consideró indigno de serlo. Se quedó en diácono. Aunque vivió plenamente de la Iglesia, aunque la predicación de la buena nueva llenó gran parte de su vida, todo su modo de ser conservó un algo típicamente no clerical. Con ello abrió al laicado, que entonces despertaba, grandes posibilidades de realización en la Iglesia. Su propia orden no ha continuado esta línea en la medida que le correspondía. Ciertamente, los primeros Hermanos Menores, siguiendo las instrucciones de Francisco, permanecieron cada cual en su propia profesión. Pero quisieron permanecer célibes y así vivieron, más bien dando un ejemplo de santificación de la profesión, no de santificación de la vida de familia (cf. a este respecto los efectos de la «tercera orden», § 58, 1 *b).*

4. Desde el año 1224 Francisco estuvo casi siempre enfermo. Sufría enormes dolores (enfermedad de la vista y del estómago). En medio de estas pruebas le llegó la hora de la suprema dicha; en el 1224, en el monte Alvernia, recibió las llagas del Señor *(stigmata);* así se convirtió también corporalmente en una imagen del Amor crucificado. En medio de sus dolores compuso poco después el *Cántico de las Criaturas,* lleno de alabanza y de acción de gracias.

Murió pobre y desnudo el 3 de octubre de 1226. Dos años después fue canonizado por Gregorio IX.

5. El objetivo concreto que Francisco dio a su orden no fue la mendicación, sino la predicación y el trabajo; la mendicación debía ser el último recurso para sobrevivir. La retirada del mundo no debía consistir en entrar en un convento (Cayetano Esser); los hermanos debían permanecer entre los hombres, ganarse su manutención entre ellos y predicarles con la palabra y el ejemplo.

a) La *piedad* de Francisco fue ante todo adoración. Durante largas horas la llama de su amor interior se vertía en el desbordante «Dios mío y todas las cosas». Cuando oraba, toda su persona era oración, escribe su biógrafo Tomás de Celano. En el Señor Jesucristo veneraba ante todo su

encarnación: la dulzura del Niño de Belén (celebró la primera Navidad con «belén» en el bosque de Greccio, en el año 1223), los dolores del crucificado y la cercanía personal *(video corporaliter)* del sacramento del altar.

b) Francisco irradiaba por todas partes filiación divina. El ser hijo de Dios le selló, en lo más íntimo de su ser, con la libertad del cristiano, que no consiste en ser señor de todas las cosas, sino servidor y hermano de todas las cosas y todos los hombres, los animales, las plantas y las rocas, el agua, el sol y la luna. De esto tenemos en la vida y en las palabras de este incomparable santo pruebas profundamente conmovedoras, que no deben en ningún caso ser descalificadas como sentimentalismo; pertenecen más bien a lo propiamente incomprensible de Francisco, que quería ser un loco para este mundo, que había comprendido profundamente que no puede haber cristianismo que no sea un *scandalon.* Su alegría natural y su alborozo estaban firmemente asentados en la continua —para nosotros pavorosa— ascética del santo.

Francisco es un milagro de la síntesis católica. Apenas hay otra personalidad en la historia de la Iglesia (¿y tal vez en toda la historia?) cuya rica vida interior esté tan profundamente basada en la experiencia personal. Y, no obstante, justamente este hombre estuvo, hasta la última fibra de su ser, anclado en las fuerzas vitales de la objetiva institución de salvación que estaba ante él y dominaba el mundo: la Iglesia. Apenas hay otro genio en el cual, como en él, el ímpetu de sus propias fuerzas no haya traspasado ni por un momento ni en lo más mínimo la línea del solo y puro servicio para afirmar el propio yo.

6. La orden de Francisco («los Hermanos Menores»)[38] se distinguió de las anteriores por las siguientes características: 1) la orden como tal no debía poseer nada; 2) no había *stabilitas loci;* 3) la orden estaba estructurada unitariamente partiendo de un centro (capítulo general y ministro general), en rigurosa relación de obediencia. El cuidado de la perfecta obediencia[39], la cual era como el «ámbito» en que el «hermano menor» vivía su vida regular, preocupó a Francisco mucho más que el tema de la pobreza (el ingreso en la comunidad se denominaba, por ejemplo, «admisión a la obediencia»). De él, el más libre hijo de Dios, procede la exigencia de «obediencia ciega». Esto debe meditarse, antes de dar a esta palabra, desconsideradamente, un contenido indigno. También aquí se trata, en lo más hondo, de excluir todo egoísmo. Por eso la suprema forma de la obediencia es ir «entre sarracenos (al martirio), donde ni la carne ni la sangre toman ya parte alguna» (Celano). La autoridad de los superiores

---

[38] Por parte no franciscana encontramos también la profunda denominación «pobres del Crucificado».

[39] Francisco habla a menudo no de «obrar contra la obediencia», sino de «caminar fuera de la obediencia».

(minister et servus!), y naturalmente la del ministro general[40], Francisco la entiende en sentido totalmente espiritual, como servicio obligatorio al subordinado, para que pueda cumplir la voluntad de Dios.

a) La palabra de la Escritura que caracteriza a san Francisco y los comienzos de su hermandad es la de «nuevo» y «renovar». Hay que renovar el seguimiento de Cristo, o sea, como dicen los contemporáneos, la vida de la Iglesia primitiva, su fe y su pobreza, su sencillez y humildad: hermanos *menores.* En este sentido, «nueva» fue la figura y la obra del santo en su tiempo.

La hermandad de san Francisco, convertida luego en una auténtica orden eclesiástica, fue, en su núcleo esencial, pura creación de una personalidad que, guiada y adoctrinada directamente por Dios (eso lo dice él a menudo), superó espontáneamente las anteriores formas de vida monástica y, sin preocuparse mucho de los detalles organizativos, trató de realizar una nueva forma de seguimiento de Cristo. Por consiguiente, lo decisivo no fue en modo alguno una regla fija y pormenorizada, sino la «vida» de los hermanos. Y esta vida debía tener sólo un modelo, como ya hemos visto: el *evangelio.*

b) La *evolución* de la orden tras la muerte de Francisco está dominada por la dificultad de acomodar el ideal heroico a las posibilidades de la época y de su extensión por todo el mundo. De aquí surgió la disputa sobre el concepto más riguroso o más suave de la pobreza. La base para su desarrollo posterior fue una bula de Gregorio IX (1230): está permitido el *uso* de los bienes regalados a la orden; mas los donantes conservan la propiedad.

El verdadero peligro apareció en las últimas décadas del siglo, cuando el radicalismo se transformó en extrañas formas sectarias o espiritualistas; estas formas estaban muy cerca, incluso geográficamente, de los movimientos heréticos de la época (sur de Francia y centro de Italia). Esta exageración espiritualista constituyó, sin duda, el mayor y más serio peligro. Pero también se dio el peligro contrario, el de la tranquila, demasiado tranquila, vida comunitaria de los conventuales (por eso más alejados interiormente de Francisco).

La crueldad con que sus primeros compañeros, inmediatamente después de la muerte del seráfico Padre, fueron perseguidos por representantes de la tendencia moderada y el orgulloso afán de dominio, la impetuosidad y la insubordinación a la Iglesia (§ 65), que más tarde caracterizaron la lucha entre *ambos* partidos, fueron la más crasa tergiversación de los ideales del obediente y pacífico *Poverello.* Sin embargo, estos excesos, que a veces nos parecen incomprensibles, pusieron a su vez de manifiesto cómo y con qué radicalidad el ideal sobrehumano del santo había roto el equilibrio de

[40] Ministro significa servidor.

las fuerzas; también son una muestra de la prudencia con que obró la jerarquía reglamentando aquel ideal; y a su manera prueban, en fin, la enorme fuerza, más aún, lo paradójico del fenómeno «Francisco», vivir el cual, a lo largo de los siglos, constituyó para la «orden» una enorme tarea.

Considérese esto: fueron precisamente los franciscanos, alejados radicalmente del mundo, quienes en su renuncia al mundo descubrieron este mundo y se convirtieron en la gran orden dedicada al cuidado de las almas (a diferencia y en contraposición a la afirmación superficial del mundo hecha por la jerarquía y el clero secular); precisamente las órdenes mendicantes se convirtieron en los pilares de la Escolástica (que como «ciencia» ya representa un altísimo valor intramundano).

c) La orden de los franciscanos tuvo una difusión enorme. Poco después de la muerte de Francisco ya había en Alemania dos provincias autónomas. Su tarea principal era y continuó siendo la *cura de almas,* especialmente entre la gente sencilla. Al poco tiempo, no obstante, aumentaron en la orden los representantes de la ciencia.

Los órganos directivos eran el Capítulo general, en el que debían tomar parte los ministros de todas las provincias, y los capítulos provinciales anuales, en los que debían participar todos los hermanos de la correspondiente región.

Hablando en general, a la orden le ha quedado muy poco de su primitiva libertad e inseguridad; casi toda ella se orientó a la vida conventual, donde realizó grandes cosas en los más diversos campos de la cura de almas. Sin embargo, también hay que decir que la primitiva libertad interior siempre ha tratado de manifestarse[41].

Poco después de comenzar a predicar, Francisco ganó para su causa a santa Clara (procedente de una ilustre familia de Asís). En ella encontraron su expresión más pura los ideales del santo. A su alrededor se congregaron otras compañeras, y de las «pobres hermanas de san Damián» se formó la *segunda orden* de san Francisco.

II. LA ORDEN DE LOS DOMINICOS

1. Gracias a sus escritos y a las muchas noticias auténticas sobre su vida, conocemos perfectamente la personalidad de san Francisco. En cambio, de santo Domingo, su gran contemporáneo, de espíritu similar dentro de sus muchas diferencias y algo mayor que él, sabemos poco; lo conocemos principalmente por su *obra,* la Orden de *Hermanos Predicadores.*

---

[41] ¡El intento, varias veces renovado, de darle a la orden unos estatutos generales definitivos!

a) Domingo (nacido hacia el 1170 en Castilla, de rancia estirpe española, muerto el 1221 en Bolonia) fue miembro de un capítulo catedralicio reformado (regular) y sacerdote. Desde el 1204 anduvo con su obispo por el mediodía de Francia. Aquí tuvieron ambos ocasión de conocer la *herejía,* la lucha contra ella y su fracaso hasta el momento. El modo como él y su obispo reaccionaron es muy ilustrativo para conocer su personalidad, su forma de actuar y su éxito: ambos estaban llenos de amor y de preocupación por las almas; comprendieron que la verdad cristiana no podía imponerse por la fuerza; reconocieron la penuria de fe de los herejes; para ayudarles, aprendieron de ellos. Como ellos, emprendieron la predicación apostólica ambulante en la pobreza, erigieron casas o institutos para la educación de muchachas y para la instrucción de predicadores. El primero de estos centros misioneros se fundó cerca de Tolosa (Francia) en el año 1206, con unos cuantos predicadores y hermanas, centro que Domingo transformó luego (1217) en un convento de agustinas regulares. De la predicación contra los herejes nació una agrupación mayor, una orden de sacerdotes, que, según la idea de Domingo, sin atarse a ninguna iglesia concreta, viviendo de la mendicación, debía dedicarse al cuidado de las almas bajo la dirección del obispo diocesano. Inocencio III exigió la aceptación de una regla ya existente. Aceptada la regla de los agustinos, Honorio III confirmó después, en el 1216, la todavía pequeña congregación (más tarde se efectuó una asimilación a la regla originariamente planeada). La predicación quedó como tarea principial de la orden.

b) Desde su primer cuartel general en el centro del movimiento herético, en Tolosa, Domingo enviaba a sus hermanos, casi siempre de dos en dos, a predicar por las ciudades (la herejía, con sus incidencias sociales, se propagaba principalmente desde ellas). Pero para la predicación de la *fe* (no sólo de la penitencia) se requería una formación teológica. Por eso numerosos hermanos se dirigieron a París. El primer Capítulo general adoptó la regla de rigurosa pobreza de san Francisco: *los dominicos formaron la segunda gran orden mendicante.*

2. En el mismo siglo XIII surgió una nueva orden mendicante, la de los *eremitas de san Agustín.* En 1238 comenzaron a regresar a Europa, procedentes de Tierra Santa, muchos *monjes carmelitas.* En los tiempos de las cruzadas las antiguas ermitas del Carmelo habían experimentado un nuevo florecimiento monástico. En el siglo XII se había establecido allí un grupo de ermitaños, formando una especie de orden bajo una regla[42], pero en el siglo XIII tuvieron que huir ante la amenaza de los sarracenos, y así, poco después, se fundaron los primeros conventos de carmelitas en Europa. Cuando en la Edad Media se habla de las «cuatro órdenes», se hace referencia a las cuatro órdenes mendicantes mencionadas.

---

[42] Dado el origen de la orden, esta regla se acerca mucho a la de san Basilio.

a) El cuarto Concilio de Letrán (en pugna con Inocencio III) había prohibido, por una parte, fundar nuevas órdenes y exigido, por otra, centralizar las ya existentes, prescribiéndoles celebrar Capítulo general cada tres años (modelo: los cistercienses). Esta fue una medida de gran alcance. Es cierto que grupos aislados dentro de las órdenes se convirtieron en peligrosos adversarios de la curia pontificia, pero en conjunto las órdenes fueron un incomparable medio para dirigir unitariamente los esfuerzos papales en pro de la Iglesia universal.

En la educación de nuevas fuerzas religiosas prestaron una contribución esencial, tanto para su tiempo como para todo el Medievo (incluso en sus postrimerías). Y para la Iglesia siguen siendo, aún hoy, una de sus fuerzas puntales, por cierto sin paralelo alguno en cualquiera de los otros ámbitos de la vida.

b) Las órdenes mendicantes, con su modo de vivir, no sólo representaron una acerba crítica para el clero secular, sino que, naturalmente, entraron también en competencia con él. Como servían al pueblo con su predicación y otras formas de pastoral y le proporcionaban lo que el bajo clero secular ni le ofrecía ni las más de las veces podía ofrecerle, y como esto lo hacían libremente y por amor de las armas, sin pedir recompensa, gozaban del favor popular. Como, además, estaban directamente sometidas al papa, se convirtieron en una especie de cuerpo extraño entre los clérigos seculares, organizados bajo los obispos.

Partiendo de aquí, muy pronto surgieron (y se incrementaron con el paso de los siglos) un sinnúmero de controversias intraclericales, que provocaron graves daños a la vida religioso-eclesial. La grave querella entre los mendicantes y el clero secular (y también con el clero monástico de las abadías) es un lugar común en la descripción de la vida de la baja Edad Media.

§ 58. *LA PIEDAD POPULAR*

1. La obra de Gregorio VII fecundó también indirectamente la vida religiosa del mundo seglar. A finales del siglo XII y en el siglo XIII se hizo ésta tan fuerte, adquirió un carácter tan propio, que la fisonomía de la época quedó esencialmente determinada por ella. Esta mayor actividad *religiosa* fue de la mano con el florecimiento de la vida *intelectual* en las ciudades. Durante mucho tiempo, y a causa del fallo del clero, no pudo verse satisfecha y cayó en la tentación de ayudarse a sí misma por caminos erróneos (valdenses, § 56). Además de esto, el alto clero, que era el poseedor de la riqueza y (como el episcopado) el señor y dueño de la ciudad, era el adversario natural del pueblo, que tendía a la libertad y al autogobierno. La enemiga social y política, pues, constituyó un obstáculo natural para la educación religiosa.

a) Una respuesta efectiva a las nuevas necesidades religiosas del mundo seglar se dio con las órdenes mendicantes y su predicación penetrante, popular, sugestiva e inspirada en el evangelio, pues a un mismo tiempo ellas respetaban la ley —vital ley— de la forma, ya que aseguraban las fuerzas fácticas de la tradición y el orden en la Iglesia. Uno de los grandes méritos del *Poverello* es el haber preservado de la total anarquía esta fuerza capital del futuro (en el que se vislumbraban fuerzas explosivas peligrosas, tanto social como religiosamente) y haberla ligado a una actividad ordenada en el seno de la Iglesia, para bien de la comunidad occidental.

Francisco procedía del laicado ciudadano (urbano), rico e inquieto. Su religiosidad, como hemos visto, llevaba una impronta no clerical. Su trabajo se orientó también hacia los seglares (junto con los hermanos de la «orden»). Su predilección fue desde un principio para el pueblo sencillo. Y esto siguió siendo así en su orden. El pueblo, en correspondencia, tampoco le escatimó su amor. La masiva afluencia a las casas de los franciscanos lo demostró. No se quiere decir con esto que todas las necesidades fueran audazmente satisfechas ni que todas las posibilidades fueran aprovechadas. También la historia de la Iglesia sabe de ocasiones perdidas, y esto en todos los sectores.

b) Pero no todos podían, querían ni debían entrar en el convento; muchos seglares trataban de vivir una vida de «perfección» cristiana en el mundo, como expresamente se pide a todos en el Nuevo Testamento, en el mandamiento de amar a Dios y al prójimo y hacerse discípulos del Señor. Anteriormente, ya se habían formado comunidades seglares de oración integradas por laicos, cuya finalidad era promover la vida religiosa de sus miembros. Con Francisco experimentaron un nuevo impulso: surgieron congregaciones de «hermanos (o hermanas) de penitencia», la llamada posteriormente «tercera orden» de san Francisco, los *terciarios.*

Sus miembros permanecían en el mundo, pero se obligaban a la mortificación, a determinadas oraciones y a obras de misericordia. La fuerza del movimiento terciario (no solamente franciscano) fue tan grande que, posteriormente, llegó a reclamarse la pertenencia de personalidades de gran relevancia religiosa a alguna de las terceras órdenes casi con la mayor naturalidad, por ejemplo, santa Isabel de Turingia († 1231), Luis IX de Francia, el rey san Fernando de Castilla († 1252), Dante, Giotto.

La fuerza del ideal monástico hizo, no obstante, que los terciarios, que vivían en celibato, volvieran a reunirse en comunidades «claustrales» (los llamados «terciarios regulares»).

También apareció una «tercera orden» de santo Domingo. Ambas recibieron, en el curso del siglo XIII, una «regla» concreta, con su correspondiente profesión, que las ligaba más sólidamente a su correspondiente orden; sus miembros llevaban también el hábito de la

orden. Con todo, no se puede hablar de una orden monástica, puesto que sus miembros no estaban sujetos a obediencia. De esta manera la orden tercera ha sido propiamente —si se nos permite hablar así— la que ha conservado más puro el primitivo ideal franciscano. De las posteriores realizaciones, naturalmente, es necesario prescindir.

Un carácter especial revistió el nuevo ideal de la imitación de Cristo en el fuerte movimiento femenino del noroeste de Europa, en las *beguinas*, que al principio no estaban integradas en ninguna orden masculina. En el curso de su evolución se vieron obligadas a aceptar una regla tercera (la franciscana o la agustina).

c) Con el tiempo, aparte de los terciarios, también otras congregaciones de seglares se convirtieron en foco de irradiación de vida religiosa: hermandades del santo rosario, del escapulario, hermandades marianas (desde comienzos del siglo XIII, especialmente en el norte de Italia y en Francia, pero también junto al Rin).

2. Como consecuencia de las cruzadas cobró nueva fuerza la devoción a la *pasión* del Redentor. Aparecieron formas especiales de esta devoción, que aún hoy perduran, por ejemplo, en la práctica del viacrucis y en los himnos a las cinco llagas. Su punto de origen lo tenemos en los relatos de los peregrinos de los primeros tiempos del cristianismo. Esta piedad se fue haciendo tanto más intensa cuanto más débil se iba haciendo la cristiandad (y con ello el reino de Dios en la tierra) en la perniciosa lucha papa-emperador. La primera descripción de la práctica del viacrucis procede del año 1187; la pervivencia de esta devoción fue obra de los franciscanos, que tenían a su cargo el cuidado de los Santos Lugares de Palestina.

a) Las cruzadas reavivaron también aquella forma de piedad, que ya había sido característica en el primitivo Medievo occidental: la *veneración de las reliquias* (§§ 13, 34, 39). Toda la tierra de Palestina, en efecto, estaba consagrada por la vida del Señor y sus apóstoles. Consiguientemente se trajeron de allí numerosas «reliquias», muchas de las cuales eran sin duda no auténticas. En tiempos posteriores, todo aquello que originariamente era una mera *reliquia de contacto* y tenía un sentido innocuo y natural se entendió en un sentido masivo y, con ello, se malinterpretó.

b) Las *peregrinaciones* fueron santificadas por el ejemplo del mismo Jesucristo (a Jerusalén para la celebración de la Pascua). En la piedad griega, especialmente en la rusa, este primitivo e importantísimo medio de expresión religiosa experimentó notables variaciones. Ya conocemos la función de las peregrinaciones en el Medievo primitivo: alimentar la fe. Esta función se conservó hasta las postrimerías del Medievo. Aun en medio de la manifiesta descomposición del tráfico de las peregrinaciones, que hizo de él un importante factor en la preparación de la Reforma, las

peregrinaciones como tales fueron cultivadas y defendidas de forma dogmáticamente correcta y religiosamente fecunda por espíritus iluminados (por ejemplo, santo Tomás Moro; cf. a este respecto la práctica de las peregrinaciones en la época de la reforma intraeclesial de los siglos XVI y XVII).

3. El siglo XII, gracias a la orden de san Bernardo, puede llamarse el siglo del *culto a la Madre de Dios* (todas las iglesias cistercienses estaban dedicadas a la santísima Virgen); el siglo XIII llegó a ser en cierto sentido el siglo del *Santísimo Sacramento del Altar*. Esta forma de piedad genuinamente católica es ya una característica de san Francisco a comienzos del siglo. Más tarde apareció la festividad del Corpus[43], que el papa Urbano IV extendió a toda la Iglesia, y para la cual escribió santo Tomás de Aquino (§ 59) su maravilloso e inagotable Oficio, tan rico en ideas como en sentimientos. Por supuesto, todas estas magnas realizaciones no nos dan, sin más ni más, una imagen válida de la época ni mucho menos de la piedad popular. Esto vale también para la devoción al Sacramento del Altar. Es cierto que en Tomás encontramos todos los elementos que, según la tradición del Nuevo Testamento, hacen brotar esta devoción de un concepto teológicamente sano de la *Eucaristía,* el sacrificio que *se consuma.* Pero el pueblo y el clero bajo estaban aún muy lejos de esta idea sacramental (y de su praxis correspondiente; cf. antes IV Concilio de Letrán, § 53). Ni el uno ni el otro poseían los profundos conocimientos teológicos necesarios para ello. Por diversas causas esta piedad llevó más bien la impronta esencial de un concepto objetivo-estático.

4. Esto es también aplicable a la *práctica de la penitencia* de la época, aunque en este caso, sin duda, la fiel entrega a la causa de Dios respondía con relativa pureza a la predicación evangélica de penitencia de los frailes mendicantes.

Naturalmente, la concepción material de la contrapartida humana en el negocio de la penitencia siguió proliferando. Hallamos manifestaciones de esto en la idea de las cruzadas meritorias. Se introdujo también una modalidad que la Iglesia había de pagar muy cara: la institución de la indulgencia. Aunque la teoría de las indulgencias es correcta en principio, a menudo es presentada (especialmente en las promesas de recompensa) con demasiada inexactitud y descuido. Es facilísimo que su excesiva aplicación en la práctica (ya en el tiempo de las cruzadas) dé pie a una concepción demasiado masiva.

a) Cuando nos ocupamos de santos que nos han descrito sus ideales en sus obras literarias o, como en el caso de san Benito, por medio de una

---

[43] Debe su origen a las visiones de Juliana de Lieja, priora de un convento de monjas agustinas († 1258), y allí se celebró por vez primera. También la fiesta de la Santísima Trinidad la vemos por vez primera en Lieja (a comienzos del siglo X); se afirmó en el siglo XIII y en el siglo XIV se decretó para toda la Iglesia.

regla, resulta relativamente fácil caracterizar su piedad. Pero también entre los santos (como en toda la historia) existe un amplio sector de anonimato, del que sólo podemos captar detalles muy imprecisos, pero que es de vital importancia, como el humus de la tierra nutricia. Por eso son tan importantes las innumerables vidas de santos, desde el principio de la Edad Media hasta su apogeo. Demuestran la existencia de una atmósfera general de santidad; en algunas cosas pueden parecemos extrañas, pero son, a pesar de todo, una imponente demostración de fe cristiana y una imprescindible ilustración de lo que propiamente fue el hombre religioso medieval.

b) A diferencia de las naciones románicas (a las cuales el latín no les era del todo extraño), los alemanes se vieron muy pronto obligados a expresar sus sentimientos piadosos en su *lengua materna,* señal clara (aunque al principio un tanto torpe) de la necesidad de interiorizar su religión. En el siglo XII los *cantos religiosos alemanes*[44] estaban muy extendidos. A este mismo anhelo obedecía el afán popular de representar como drama viviente los acontecimientos de la historia de la salvación. Esto fue el principio de la *representación sacra,* derivada de la liturgia[45].

c) Anteriormente habían sido sólo los obispos y los conventos el centro de la actividad caritativa. Desde las cruzadas, pero especialmente con el florecimiento del comercio y los fuertes cambios sociales, la *caritas* del siglo XIII tuvo que hacer frente a nuevas tareas. También aquí fueron fructíferos el ejemplo y la predicación de las órdenes mendicantes. El cuidado de los necesitados, los leprosos y los peregrinos recibió nuevos impulsos de los maravillosos amantes de los pobres y de la humildad. Surgieron congregaciones eclesiales e incluso verdaderas órdenes: la Orden del Espíritu Santo, fundada en Montpellier en el año 1180 como congregación secular; los Antonitas, cuya única finalidad consistía en servir a los pobres y los enfermos, o también redimir a los cristianos de las manos de los infieles (por ejemplo, la Orden de los Trinitarios, fundada por san Juan de Mata [† 1213] y san Félix de Valois [† 1212] en la diócesis de Meaux; la Orden de los Mercedarios, confirmada en el año 1235; una congregación de Terciarios [1265]).

5. En todo esto se hizo patente la bienhechora influencia de la Iglesia en la educación del pueblo. La vida del pueblo asumió ampliamente las formas eclesiales. Significativos son a este respecto los *gremios* y las *corporaciones.* La bendición eclesiástica del matrimonio, que ya existía en

---

44 Son los llamados *Leisen* (abreviación de *Kyrie eleison).* Del siglo XII proceden, por ejemplo, *Christ ist entstanden* (Cristo ha resucitado) y *Nun bitten wir den Heiligen Geist* (ahora rogamos al Espíritu Santo).

45 En este período hubo las representaciones pascuales (consistentes, por ejemplo» en las preguntas y respuestas entre el ángel, las mujeres y los discípulos), que al principio se efectuaban dentro de la iglesia y más tarde ante la fachada. Luego se añadieron las representaciones de la pasión y de la natividad (búsqueda de albergue).

Oriente desde mucho tiempo atrás, fue recomendada encarecidamente en el siglo XIII por Alejandro III e Inocencio III y por varios sínodos (sin que fuera estrictamente obligatoria y, por consiguiente, tampoco general). Con ello la vida de los cristianos se acercó mucho más a la de la Iglesia. Además, incluso en las cuestiones del derecho civil, los seglares dependían en gran medida de la jurisdicción de los obispos. Como medio nuevo y más eficaz para elevar la educación piadosa del pueblo, hay que mencionar otra vez la *actividad predicadora,* mucho más acrecentada que en otros tiempos.

a) Pero también aquí, por desgracia, hay un reverso de la medalla. Junto con la fe, que impregnaba la vida del pueblo, apareció la superstición. Junto con el profundo culto a los santos se dio el indiscriminado reconocimiento de reliquias, como ya hemos visto en las cruzadas, y el ansia creciente de milagros y el milagrerismo o creencia en los milagros (por ejemplo, los llamados milagros de sangre, como fenómeno concomitante de la creciente devoción al Sacramento del Altar). El contacto con el Oriente por medio de las cruzadas y quizá también influencias cátaras reavivaron la más terrible superstición, la manía de las brujas. Hacia fines del milenio la Iglesia ya había intervenido enérgicamente contra esta superstición, pero ahora todo un santo Tomás de Aquino considera posible el comercio carnal entre hombres y demonios. Las consecuencias más terribles y perniciosas de esta locura se experimentarán en los siglos XIV y XV; pero ya en el año 1252, como hemos visto, Inocencio IV había permitido el empleo del tormento en el proceso de las brujas y en el 1275 tuvo lugar en Tolosa la primera quema de brujas. Por el contrario, de una auténtica piedad y de un verdadero espíritu de penitencia nacieron (en esencia) los movimientos de los flagelantes, que por esta época recorrieron toda Europa.

b) Si echamos una ojeada al abundante material que, en noticias literarias y en obras de arte, nos habla de la fe de aquellos tiempos, no podemos menos de quedar maravillados ante la riqueza de su piedad y de su fe, dispuesta a todo sacrificio. Y en esto sí participó plenamente la piedad del pueblo.

A pesar de todo, aún no está resuelta la cuestión de si realmente se logró crear una piedad laical auténtica, resistente, llena de contenido y en armonía con el evangelio. Ya hemos visto cómo en la reforma gregoriana, y luego en los siglos XII y XIII, lo laical fue directamente estimulado y despertado muchas veces por los grandes movimientos de piedad. Pero nuevamente hemos de recordar dos cosas: a menudo, demasiado a menudo, la piedad seglar fue encauzada por caminos clericales y, aún más, monásticos, o sea, que no se intentó suficientemente la santificación de la vida familiar y profesional. Y también con harta frecuencia se presenta ante nosotros, irresuelta, la mezcla específicamente medieval, tan peligrosa por

su naturaleza, de lo espiritual con lo terreno. Su posterior evolución en las postrimerías del Medievo nos ofrecerá una solución aún menos pura.

§ 59. *APOGEO DE LA ESCOLASTICA*

1. Posibilidad, necesidad, realidad, utilidad y peligros de la *teología* constituyen uno de los grandes —fatídicos— temas de la historia de la Iglesia en general y de la Iglesia occidental en particular. Ya en la Sagrada Escritura las cuestiones resumidas en los susodichos términos aparecen como un factor decisivo para la predicación cristiana, especialmente en Pablo y en Juan. El problema puede formularse brevemente así: ¿cuándo o en qué lugar de la Escritura su palabra religioso-profética (expresada, por ejemplo, en fórmulas exclusivistas o valoraciones superlativas) es una afirmación *teológica* en sentido estricto, esto es, debe tomarse en sentido literal?

a) La lucha por lo «literal» y lo «estrictamente teológico» (o sea, la lucha por una terminología precisa y adecuada) en afirmaciones, diferenciaciones o también negaciones constituye el núcleo último de todo estudio teológico. La mayor proximidad o lejanía de la terminología (utilizada en cada caso) respecto a la palabra o los símbolos de la Sagrada Escritura determina, dentro de la teología, diferentes grados no sólo de comprensión científica de la materia revelada, sino también de valoración cristiana de las formulaciones abstractas de la verdad revelada en la Biblia.

b) Después de que el pensamiento cristiano antiguo había tocado las más altas cumbres con Orígenes, los Capadocios y Agustín, tuvo el Medievo que iniciar, como heredero menor de edad del legado (greco) agustiniano, un pesadísimo camino hasta reelaborar una teología occidental independiente. Más allá de los simples tradicionalistas y recopiladores, los primeros intentos los encontramos en Beda el Venerable y Escoto Eriúgena. Un nuevo impulso, cualitativamente importante, lo dieron Bernardo de Claraval y Abelardo. Cuando Bernardo echó en cara a Abelardo que iba más allá de sus límites, esto es, de los límites señalados a los hombres, quedó indicado claramente el grado de desarrollo: la filosofía y teología dialécticas, la Escolástica, eran una respuesta a la búsqueda del hombre occidental, que se hacía mayor de edad (incluido naturalmente el seglar). La teología propiamente «monástica» de Bernardo planteó expresamente un doble problema, que afectaba la misma esencia de lo teológico: primero, si se puede hacer teología científica prescindiendo de una terminología abstracta, rigurosamente elaborada; segundo, si no puede ocurrir que dicha terminología abstracta, en ciertos casos, no acerque a la verdad, sino, al contrario, dé pie a un alejamiento del clima de la palabra bíblica y, con ello, de la comprensión de su plenitud.

Bien puede decirse que el logro máximo de la alta Escolástica, cuya duración fue relativamente corta, consistió en alcanzar una insuperable y proporcionada «univocidad» en el artificioso lenguaje conceptual y a un mismo tiempo expresar la riqueza de la Escritura y su paradójica incomprensibilidad en forma creyente.

c) La alta Edad Media se caracteriza por su gran unidad interna. Una significativa demostración de esta unidad es la *armonía entre la fe y la ciencia* que proclama. La exposición científica de esta convicción dio como resultado la *alta Escolástica.*

La alta Escolástica fue la coronación de un largo desarrollo, que comenzó con el discurso de Pablo en el Areópago y en el que participaron, en diversa medida, los apologetas del siglo II y todos los teólogos cristianos posteriores que mantuvieron viva la fuerza del pensamiento. Fue la conclusión provisional de un esfuerzo de siglos por determinar correctamente la relación entre razón y revelación, logró una formulación válida y duradera —al menos en los puntos decisivos— del problema de la teología y dio la solución (clásica) al problema fundamental del mundo griego (§ 15).

Con esto no se quiere dar la impresión de una línea de desarrollo plenamente unitaria (que no existe) ni defender la opinión de que después de la Escolástica en el campo católico ya no se ha planteado fundadamente ninguna otra cuestión esencial. ¡Si todo nuestro saber creyente es fragmentario (1 Cor 13,9), cuánto más lo será el esfuerzo de la razón por describirlo!

La Escolástica construyó su sistema sobre las afirmaciones de la Escritura, bien comentando sus libros, bien recogiendo sentencias dimanadas de las glosas a la Escritura. Pero no nos ofrece solamente una enseñanza. Presenta, en sus «sumas», todo un orden cristiano, hasta el punto de convertirse en un «espacio vital» para el espíritu (Guardini).

d) La alta Escolástica creció en las *universidades* del siglo XIII como ulterior y vivo desarrollo de la nueva ciencia aparecida en el siglo XII (§ 51). En las universidades (especialmente en París) no se enseñaba en francés o italiano, sino en latín; eran visitadas por maestros y discípulos de todo el Occidente. Constituían una expresión viviente de la cultura eclesiástica unitaria, supranacional y universal de la alta Edad Media.

Dada la libertad de movimientos de los maestros y estudiantes, el espíritu que se cultivaba en París se transmitió también a otras universidades de Occidente. Las universidades contribuyeron así en gran medida a fomentar y robustecer la espiritualidad unitaria del Occidente. En su nacimiento como en su florecimiento desempeñaron los papas un importantísimo papel. Sin los privilegios y prebendas pontificios, a muchos (a la mayoría) no les hubiera sido posible visitar estas escuelas superiores, y mucho menos a los maestros ejercer allí su docencia.

Las universidades más antiguas son las de Bolonia, París, Salerno, Montpellier, Oxford. Los maestros estaban organizados por facultades; los estudiantes, por naciones. Todos los alumnos tenían que estudiar primeramente filosofía (facultad de artes), antes de tener acceso a las facultades superiores. En la facultad de teología la lectura y el estudio de la Sagrada Escritura era la base para todo lo demás. En Alemania aparecieron las primeras universidades en el siglo XIV (Praga [1347], luego Viena, Heidelberg, Colonia, Erfurt, Würzburgo). Las órdenes fundaron muy pronto sus *Estudios Generales* (véase mapa núm. 27).

2. El florecimiento de la teología científica en las universidades guardó estrecha relación con el extraordinariamente rápido progreso de toda la vida intelectual de Occidente desde el siglo XII (tan significativamente distinto del lento ritmo del despertar espiritual en los siglos siguientes a la invasión de los bárbaros). Para este florecimiento espiritual general, como para el teológico en particular, el gran factor fecundante volvió a serlo el Oriente, y en concreto Aristóteles, el máximo representante del pensamiento griego.

a) Hasta el siglo XII pocas de sus obras fueron conocidas en Occidente. Ahora comenzaron a conocerse también sus escritos metafísicos, físicos y éticos. El máximo resultado de la avanzadísima filosofía del pueblo mejor dotado para pensar irrumpió —por decirlo así— de golpe en el pensamiento occidental.

b) Esto implicaba una fecundación profunda, pero también un grave peligro. Muy bien puede decirse que en Aristóteles el *anima naturaliter christiana* había llegado a resultados que en gran parte «concordaban» con la doctrina cristiana. Pero Aristóteles fue un *pagano;* su idea de lo divino no era clara ni profunda, su distinción entre Dios y el mundo más bien imprecisa. Sus doctrinas, además, habían sido explicadas de forma enteramente panteísta por los filósofos árabes y judíos (por ejemplo, Averroes, nacido en 1126 en Córdoba y muerto en 1198 en Marruecos; Moisés Maimónides, nacido en 1135 en Córdoba y muerto en 1204 en El Cairo). Precisamente de manos de esos filósofos recibió el Occidente las obras de Aristóteles.

c) El pensamiento cristiano logró eliminar estas escorias y obtener un Aristóteles «cristiano», consiguió —digamos— «bautizarlo». El máximo mérito a este respecto corresponde al dominico Alberto Magno (descendiente de una familia de caballeros de Suabia, maestro en París y luego, desde el 1248, en el *Estudio General* de los dominicos de Colonia; muerto en 1280 siendo obispo de Ratisbona; canonizado y declarado doctor de la Iglesia el 8 de enero de 1932). La sorprendente amplitud de su saber le convirtió en el mayor científico de la Edad Media. El, el gran

escolástico, fue también uno de los primeros en comprender la importancia de la observación «exacta» y amorosa de la naturaleza[46].

Fue maestro del máximo pensador católico, santo Tomás de Aquino. A su lado un número creciente de pensadores occidentales, en su mayoría pertenecientes a las órdenes mendicantes, por ejemplo, Alejandro de Hales († 1245, franciscano desde 1230), se esforzó por profundizar especulativamente en las tesis cristianas con la ayuda de Aristóteles.

d) Aristóteles no solamente había tratado cuestiones *aisladas* de filosofía, sino que había indagado las relaciones de todo lo existente hasta en sus últimos elementos. Elevándose desde esta base, había presentado toda la amplitud del ser en una sistemática estructura de pensamiento.

Sirviéndose de este trabajo especulativo de Aristóteles, la alta Escolástica se propuso: 1) conocer el contexto de la revelación del modo más científico posible y 2) presentarlo *a)* en un *plan unitario* y *b) exhaustivo.* La construcción mental aristotélica era una imagen del mundo natural. La Escolástica hizo de ella, incluyendo la revelación, una imagen del más acá y el más allá, de este y el otro mundo.

3. La vida de la teología en el siglo XIII fue extraordinariamente rica y polifacética. Pero la palma corresponde por entero a un solo hombre: Tomás de Aquino, de la Orden de Predicadores.

Tomás († 1274) nació hacia 1226 de una familia de condes de la Italia meridional. Tuvo que imponer su vocación venciendo una fuerte oposición externa; en Nápoles ingresó en la orden de los dominicos. Marchó a Colonia con Alberto Magno, del cual fue discípulo en París, Roma, Bolonia, Pisa y Nápoles. Entre sus numerosas obras, las más importantes son la *Summa theologica* y la anterior *Summa contra gentiles* (= contra los filósofos mahometanos).

Tomás es el más sabio de los santos y el más santo de los sabios. En él alentaba el afán aristotélico de conocer las relaciones íntimas de todo ser, y un extraordinario poder de *unificación* y *sistematización.* Y todo ser fue para él un camino hacia Dios. No permitió que la filosofía irrumpiese en el contenido de la revelación, sino que él enseñó a la filosofía a callar humildemente ante el misterio divino.

En el artículo 13 de la cuestión 12 de la primera parte de la *Suma teológica,* donde trata del conocimiento intelectual de la existencia de Dios, él, que construye la prueba con tanta sobriedad y aparente frialdad analítica, confiesa: *Deo quasi ignoto coniungimur:* estamos unidos a Dios como a un desconocido. En otro pasaje *(De potentia Dei,* 7,5 ad 14) dice: «Este es el supremo conocimiento humano de Dios: saber que no le conocemos». Y hacia la mitad de la tercera parte de la colosal *Suma*

[46] Por eso, en sus leyendas, el pueblo lo convirtió en mago; la investigación de la naturaleza era algo misterioso en la Edad Media.

teológica, todavía en la plenitud de sus fuerzas, deja la pluma a un lado, porque todo lo que él escribe es como tamo ante la realidad divina.

Tomás poseía también un claro talento *arquitectónico* de escritor. Su gran obra, que debía constituir la suma de la ciencia teológica para «principiantes», es, en su estructura como en las soluciones particulares, de una armonía clásica: una maravilla de síntesis unitaria, múltiple y orgánica. Tomás tenía también lo que faltó a muchos de sus sucesores: un cierto sentido *histórico* (naturalmente no como se entiende hoy). Aunque su pensamiento estaba íntegramente orientado hacia la verdad ahistórica, en su teología encontramos notables elementos de la historia de nuestra salvación y conocimientos sobre su desarrollo esencial (Congar). También dominaba críticamente todo el trabajo realizado hasta entonces, y exigía expresamente que no se pasase a la solución aislada de un problema antes de conocer las soluciones dadas ya con anterioridad[47].

El propio Tomás fue un seguidor modélico de este método. La gran prueba en este sentido la tenía en su postura ante san Agustín, y la superó. En sus métodos especulativos, ciertamente, desplazó a Platón y Agustín hacia la periferia en beneficio de Aristóteles. Pero en su sistema, sin embargo, conservó a la vez todo san Agustín, con su pensamiento personal y su comprensión más intuitiva de la realidad divina y la realidad psíquica. Así, su agudo y denodado método de análisis racional evitó el intelectualismo y el racionalismo. Esto cobra toda su importancia si consideramos la estrecha relación, hace poco descubierta, entre Agustín y Aristóteles.

Tanto para su encuadramiento histórico, es decir, para conocer su función histórico-espiritual, como para entender el inusitado aprecio actual de la doctrina de santo Tomás por parte de la Iglesia es muy importante no perder de vista que sus opiniones y métodos fueron tenidos por nuevos y hasta por subversivos en aquella época y, como tales, alabados y combatidos. Tomás, con su gigantesca obra, tendió sobre todo a ayudar a la Iglesia a vencer dos grandes peligros: 1) venció el ataque de los filósofos árabes, remitiéndose a su primitiva fuente, Aristóteles, en vez de combatirlos vanamente desde fuera; 2) llevó a feliz término la lucha con la herejía de la época, que él llamaba la herejía maniquea. En realidad se trataba de los cátaros.

Para su justa valoración también es fundamental entender que Tomás mismo no quiso elaborar, o creyó no haber elaborado, un sistema concluso, no susceptible de nuevo desarrollo. Antes bien, él fue consciente de la perfectibilidad de su doctrina (Hufnagel).

---

[47] Mas esto, ciertamente, no para tomar simple conocimiento de los sistemas anteriores, sino para comprobar lo que es verdadero; también puede decirse que para medirlas con la verdad.

La característica de la Escolástica se puede observar magníficamente en la *Suma teológica* de santo Tomás. Cada uno de sus artículos muestra los elementos que hemos reconocido como esenciales de la Escolástica. 1) Se aducen las opiniones que parecen contradecir la tesis y se resuelven con una distinción de conceptos; 2) se hace uso del depósito de la tradición; 3) en una exposición positiva se presenta la comprensión científica del contenido de fe.

Tomás no solamente fue un pensador claro. También un *gran hombre de oración.* Estudiar y escribir eran para él un acto de culto a Dios. La misma pluma que transcribió tan sutiles definiciones de conceptos escribió también cánticos profundamente sentidos. Tomás es la demostración viviente del íntimo parentesco de la Escolástica con la mística de la alta Edad Media (§69).

Tomás es el maestro de la *gracia.* Nadie anunció con mayor claridad que él la doctrina básica de la religión cristiana, a saber: que todo lo que sirve para la salvación viene de la gracia. En la explicación del célebre pasaje de Rom 3,28, al cual Lutero en el texto de su traducción posteriormente añadió la palabra «sola», este mismo término *sola* ya lo encontramos en Tomás. En su magnífica plegaria de acción de gracias después de la misa *(Gratias tibi ago)* se revela abundantemente la confesión católico-evangélica del «pecador y al mismo tiempo justo», que no da lugar a la justificación por las obras ni al mérito propio de la ley[48]. Pero este mismo hombre fue monje durante toda su vida, defendió el libre albedrío del hombre y su colaboración en el proceso de la salvación y reconoció a la Iglesia jerárquica sacramental como la nave necesaria para alcanzar la eterna salvación.

4. San Buenaventura († 1274), de la orden de los Menores, muy apreciado y, a veces, literalmente citado por santo Tomás, es otra muestra de la afinidad de la Escolástica y la mística. Poco después de los dominicos, también los franciscanos llegaron a París como maestros y estudiantes. Buenaventura fue su máximo representante en el siglo XIII. A la edad de treinta y seis años fue hecho ministro general de la orden, que entonces se hallaba en una situación sumamente peligrosa. El antecesor de Buenaventura como general, Juan de Parma, había sucumbido a la seducción del «joaquinismo» espiritualista (§ 62, 3). Este peligro quiso atajarlo el *teólogo* Buenaventura, tratando de conservar para la Iglesia cuanto de legítimo había en la herencia de Joaquín de Fiore. Y, efectivamente, logró restablecer la paz entre los dos partidos de la orden. Con este fin escribió una biografía (verdaderamente normativa) de san

---

[48] «...que te has dignado saciarme a mí, pecador... ciertamente no por mis méritos... sino por tu misericordia... con el precioso cuerpo y sangre de tu Hijo».

Francisco. También tuvo cierta importancia su colaboración para la unión de los griegos en el Concilio de Lyón (donde murió).

Buenaventura fue un místico ardiente. Ante el crucificado se abismaba en sí mismo y desde allí se elevaba, en triple ascensión mística, hasta la unión con el Santísimo. Pero también fue, esencialmente, un pastor de almas con una infatigable y meritoria actividad de predicador ante los más diversos auditorios, ante frailes, ante estudiantes, ante la corte de París... En el aspecto filosófico-teológico acusó preferentemente (como en general la escuela franciscana, a diferencia de la dominicana, orientada en sentido aristotélico) influencias platónico-agustinianas; su misma teología fue acentuadamente cristológica. También vio claramente el peligro de la teología filosófica en santo Tomás; opinaba que no se debía mezclar tanta agua de la filosofía con el vino de la teología. Teología y oración no fueron en él conceptos dispares: «nos dedicamos a la teología para ser buenos».

La adhesión de cada una de las órdenes (especialmente de los franciscanos y dominicos) a una determinada escuela filosófico-teológica estimuló, por una parte, el progreso de las ciencias, dada la competencia de los sistemas. Pero, por otra, la obstinada vinculación a determinadas opiniones doctrinales acabó, de muchas formas, cristalizando en una inerte dictadura de escuela. Y así, a consecuencia de todo esto, hubo en la Iglesia verdaderas luchas de competencia que, a finales del Medievo y en los tiempos modernos (controversias sobre la gracia), hipotecaron indirectamente la unidad de la Iglesia. Cuando, por ejemplo, las tesis teológicas se equiparaban prácticamente a la doctrina de fe, o parecían estar muy íntimamente ligadas a ella, este elemento nocivo se hacía mucho más visible.

6. Especial mención merece la Escolástica inglesa, con su postura más bien empirista-positivista. Roberto Grosseteste (1175-1253), que siendo obispo de Lincoln tanto había hecho por la disciplina de la Iglesia y que incluso frente al rey y al papa se había negado a conceder prebendas a pretendientes indignos, fue como teólogo un conservador. Fue, sin embargo, el primer inglés que aceptó íntegramente a Aristóteles y tradujo muchas cosas del griego. En 1246, por ejemplo, publicó la primera traducción completa de la *Etica a Nicómaco*. Por su polifacética actividad científica llegó a ser el «padre de la Universidad de Oxford». El franciscano Rogerio Bacon (nacido hacia 1214 y muerto hacia 1292) estuvo fuertemente influido por él. Bacon fue la cabeza más avanzada de su tiempo; un espíritu polifacético (interesado también en la historia) con sorprendentes visiones del futuro progreso (científico y técnico). Descubrió muchas lagunas y defectos del substrato del pensamiento medieval y fue contrario del mencionado *turare in verba magistri;* intentó promover la teología dándole mayor base de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia. Mas con sus concepciones sobre una ciencia universal, dentro de la

cual la tradición debería ir acorde con la razón y la experiencia («científico-natural»), chocó con fuerte oposición, pero se vio favorecido por el papa Clemente IV (1265-1268).

§ 60. *EL GOTICO*

1. La comprensión de una época se trasluce de la forma más directa (aunque no la más clara) en su producción artística. Ya sabemos con cuánta fuerza el espíritu occidental se expresó en el románico (§ 46). Pero este arte aún estaba muy fuertemente ligado a los elementos estilísticos y al sentido de las formas de épocas anteriores, no precisamente medievales.

Cuando la vida espiritual de Occidente maduró y se hizo independiente, creó un lenguaje artístico propio: el gótico. Sin duda, este estilo nació y creció orgánicamente del románico, pero el resultado fue nuevo: expresión de una nueva situación de conciencia a la par que de un nuevo modo de sentir y crear las formas artísticas. También el arte de la alta Edad Media, como expresión de la cultura de la época, fue sobre todo *religioso* y *eclesiástico.* Su manifestación más clara se encuentra en las iglesias, en las catedrales góticas (y en las esculturas de santos).

En ellas se reflejan todas las fuerzas fundamentales del siglo XIII eclesiástico: fe, fuerza de fe, interioridad de fe, claridad de pensamiento, mística, audacia. Todo ello unido en lo que es de valor universal y, a su vez, combinado con la diferenciación más acusada de la creación personal (especialmente en las esculturas). Pues también aquí es preciso tener muy presente que el proceso de maduración espiritual no puede, naturalmente, conservar íntegra toda la intrínseca armonía del reflejo objetivo de lo que se percibe (armonía que en el románico nos envuelve, como protegiéndonos, de manera sublime). La emoción de progresar debía también traducirse en la emoción de preguntar. Pero el preguntarse nunca puede estar del todo libre del «poner-en-duda». Esto se confirma también en el maravilloso éxtasis del gótico[49].

2. El estilo arquitectónico del gótico sigue, como la evolución de toda la vida medieval, la tendencia de la *síntesis.* Lo que en el estilo románico era ancho, masivo y estático, que sobrecargaba toda la planta y era soportado por la solidez material de los muros gruesos, macizos y sin aberturas, ahora se reduce, en una artística visión de conjunto, a unos cuantos puntos de sostén. Bóvedas y columnas han pasado, por decirlo así, del estado de reposo al de movimiento, en una circularidad de fuerzas que

---

[49] El gran abanico del desarrollo temporal y espacial del gótico hace que tales juicios generales sean exactos si se limitan al conjunto de elementos esenciales; Pero, en cada caso particular, hay que hacer muchas subdivisiones. En ciertas construcciones clásicas encontramos unidos, por ejemplo, movimiento y quietud equilibrada, a veces incluso en obras posteriores (por ejemplo, en St. Quen de Rouen, siglo XIV).

se apoyan mutuamente. A los ojos del arquitecto, la construcción se presenta como un *organismo* que se desarrolla de una célula germinal. La impresión del edificio terminado es la de una alada aspiración hacia arriba. Cada uno de los elementos y grupos de motivos se enlazan e interseccionan de múltiples maneras, formando un contrapunto que con el tiempo (en el siglo XV) se intensificaría hasta presentar una variedad desconcertante casi barroca. En su coherente configuración, las catedrales góticas son el correlato artístico de las sumas teológicas, y unas y otras, una adecuada expresión del libre, activo y a un tiempo reposado dinamismo de estos siglos extraordinariamente vivos. Su impulso ascensional y su ligereza, el encanto de su interior, en el que el sol penetra a través de «místicos» rosetones y ventanales de misteriosos e ígneos colores, responde por entero al sentido medieval de la oración abismada en Dios.

En este triunfo de todo lo que en su esencia implique dinamismo se manifiesta significativamente una reconquista de lo que hasta entonces ya se poseía con evidente naturalidad. Entre las esculturas medievales existen piezas maestras, por ejemplo, monumentos de obispos, cuya esbeltísima figura parece tender hacia la «luz de lo alto» tan ansiosamente como otras, penosamente *oprimidas,* parecen *preguntar,* y existen otras (como, por ejemplo, las «columnas de los ángeles» de la catedral de Estrasburgo) en las que el mismo dinamismo se manifiesta en un inagotable canto de alabanza de Dios.

De diversas maneras se expresa en el gótico un nuevo sentimiento de la naturaleza, del mundo, de la vida, con cierto carácter natural-realista, que claramente se aleja de las alegorías del románico.

3. La concentración del peso de los elementos arquitectónicos de una iglesia sobre determinados puntos tuvo como consecuencia inmediata la reducción y la perforación de las superficies. Donde esto no era adecuado, como, por ejemplo, en la bóveda, se tenía la posibilidad de construir superficies muy ligeras y sutiles. Esto dio la impresión de ingravidez y dejó espacio, en las paredes laterales, para grandes ventanales. La presión de la bóveda y los *haces de columnas* que la sustentan se repartió hacia el exterior por medio de botareles y *arbotantes.* Surgidos por imperativos de la construcción y, como tales, de una belleza rígidamente lógica en el gótico primitivo, estos arbotantes se convirtieron en elementos ornamentales sumamente sugestivos y característicos de todo el conjunto. Algunas veces (como en el coro de Nuestra Señora de París) llegan a ser un himno en piedra viva.

a) Las torres se remataron con pináculos calados, que apuntaban al cielo (en Francia y en Inglaterra menos), coronados con una cruz florida.

El interior presenta tres naves (a veces, cinco). En general, las naves laterales son más bajas que la nave central (si son de la misma altura, se tiene construcción en galería *[= Hallenbau]).*

b) Los portales, los arbotantes y el interior se adornan cada vez más con abundantes y a menudo excesivas esculturas. Esta inmensa e increíble cantidad de esculturas es sólo comprensible en una época en que la mayoría de los operarios realizaban sus obras con sus propias manos, esto es, eran artistas; era una época en que podían serlo más fácilmente, porque una tradición firme les ofrecía un cierto patrimonio estable, tanto en los contenidos como en las normas artísticas[50].

Junto a obras de menor importancia, las que se han conservado comprenden una magnífica plétora de creaciones maestras. Su carácter artístico está condicionado: 1) *formalmente,* porque fueron hechas *ex profeso* en función de una parte concreta del edificio (hornacinas en el portal; delante de una columna; delante de un estrecho pilar entre dos puertas; grupos en relieve sobre los portales), o sea, para una determinada sección arquitectónica. Sacadas de su sitio (hoy las piezas más valiosas suelen llevarse a los museos), pierden gran parte de su efecto artístico y religioso; 2) *en su contenido,* por medio de una emotiva espiritualización, que por cierto va evolucionando poco a poco (en los siglos XIV y XV) de la rigidez inicial hasta un verdadero delirio de movimiento, forma y sentimientos (hasta el sentimentalismo).

A la ornamentación de estos templos contribuyen las vidrieras artísticas en los ventanales de las paredes laterales, en los «rosetones» del portal principal y de los portales laterales. Parece ser que en la actualidad ya se va desentrañando poco a poco el secreto de la luminosidad de las vidrieras y de sus peculiares leyes artísticas.

4. El gótico apareció en el norte de Francia, donde la reforma de la Iglesia arraigó muy pronto (Isla de Francia; St. Denís es el primer templo gótico). Monumentos especialmente importantes del gótico central son: «La Sainte Chapelle» y «Notre Dame» de París; St. Quen y la catedral de Ruán, las catedrales de Chartres, Amiéns, Friburgo y Estrasburgo; en Alemania, Ulm, Viena y Colonia (partes muy importantes restauradas en el siglo XIX); la abadía de Westminster en Londres y la catedral de Salisbury en Inglaterra; las catedrales de León, Barcelona, Burgos y Sevilla en España.

a) El nombre de «gótico» proviene de los tiempos del Renacimiento, cuando ya no se comprendía estas maravillas de la arquitectura, y se las quería tildar de «bárbaras». Hoy se reconoce en el gótico una de las más portentosas creaciones del genio artístico del hombre. Demasiado a menudo suele pasarse por alto algo muy evidente: estas creaciones son

---

[50] El hecho de que en general el arte, hasta principios del siglo XIX, viviera únicamente de una concepción tradicional y continuase creciendo *orgánicamente* en este sentido, constituye el motivo principal de su impresionante seguridad en las distintas etapas de su progresivo desarrollo, un desarrollo que, siempre dentro de esa seguridad, ha dejado siempre camino abierto a todas las nuevas posibilidades.

esencialmente un producto del espíritu católico, eclesiástico-sacramental y jerárquico.

b) No podemos más que aludir a lo mucho que para la educación religiosa del Occidente han supuesto las catedrales góticas con su impresión de conjunto, con sus estatuas, con sus imágenes de las vidrieras y de los relieves, que en series ininterrumpidas nos relatan la historia sagrada del Antiguo y el Nuevo Testamento. Del mismo modo, sólo podemos hacer mención de la gran fuerza de fe y del mucho amor de Dios que se manifestó en la disponibilidad con que todas las clases cooperaron y con que miles de operarios, a menudo desconocidos y siempre mal remunerados, trabajaron en la construcción de estas maravillas de la arquitectura.

c) El arte gótico fue también, en parte, expresión del nuevo espíritu *laical* (y secular). El simple hecho del gran número de artistas laicos nos lleva por fuerza a esta conclusión. Las innumerables muestras anecdótico-mundanas que se encuentran en las esculturas accesorias de los arbotantes, gárgolas de los tejados, sillas corales, etc., también nos hablan en ese sentido. Una documentación decisiva nos la ofrece una de las más importantes obras de escultura del Medievo alemán: las figuras de los fundadores en el coro de la catedral de Naumburg; donde comúnmente, en el lugar del santo misterio, deberían verse apóstoles, santos obispos, mártires y confesores, aquí hay exclusivamente figuras mundanas, héroes guerreros y mujeres llenas de majestad y de encanto y, junto a ellos, hasta la figura de un asesino (sobre el cambio paralelo experimentado en la literatura, cf. § 56).

CUARTA EPOCA

LA BAJA EDAD MEDIA

DISOLUCION DE LOS FACTORES ESPECIFICAMENTE MEDIEVALES Y APARICION DE UNA NUEVA EDAD

§ 61. *CARACTERISTICAS GENERALES*

1. La Edad Media fue la época del universalismo, del objetivismo, del clericalismo (§ 34). A estas fuerzas, representadas y resumidas en el Imperio universal y en el papado, con el correr del tiempo (ya en los siglos XII y XIII) se opusieron otras *fuerzas disgregantes,* esto es, que perseguían fines individuales (particulares). A este respecto hay que tener en cuenta que la tendencias centrífugas hostiles a lo «medieval» no procedían del exterior. Más bien se debían, en parte, a aquella trágica evolución a la que ya nos hemos referido varias veces, esto es, a las consecuencias de la lucha recíproca mantenida por los grandes poderes universales. Al no haber sido posible lograr una unidad fecunda, interiormente regulada mediante la coordinación de las partes (en sí autónomas), con toda consecuencia lógica se inició un proceso múltiple (pero no por la vía legal) que tenía que desembocar en la separación hostil. Durante el proceso parece que retornaron, dentro de la Iglesia territorial o «nacional», fases de la antigua organización de las Iglesias territoriales. De ahí en adelante fueron otra vez los poderes políticos los que tuvieron prioridad sobre la jerarquía y consiguieron hacerse dueños de ella (de su riqueza como de su poder espiritual), si bien en una escala reducida al plano «nacional» y, por ello, multiplicada.

En el campo político despertó lo que para aquella época podríamos llamar conciencia nacional y que condujo a la formación de *Estados nacionales* y, consiguientemente, a diferentes formas de Iglesias nacionales de distinto sello; también el papado intentó, desde luego, seguir afirmando sus aspiraciones universalistas en lo político-eclesiástico, pero en realidad las tuvo que sacrificar, principalmente por la dependencia de Francia y, más tarde, por las aspiraciones dinásticas en el mismo Estado pontificio.

En el campo de la vida *intelectual* y *espiritual* se impuso cada vez con mayor fuerza el juicio personal (subjetivo) del individuo.

Junto con el clero, el *mundo laico* tomó parte esencial en toda la vida, y la cultura adquirió un color más mundano. Esto significa también que el clero no logró la completa educación cristiana del mundo laico; no fue capaz de integrar en el campo religioso-eclesiástico ni la legítima

independencia de los seglares, que despertaba en todos los órdenes, ni los valores intramundanos inherentes a esta independencia: aumentó la tendencia al laicismo y a la secularización.

Se manifestó un cambio social, entre otras cosas, en el avance de ciertos pensamientos e impulsos *democráticos.* En parte fueron una reacción contra la monarquía exagerada en lo eclesiástico como en lo estatal y contra el mayor bienestar económico y cultural del alto clero y de la nobleza.

2. Todas estas conmociones de la *conciencia nacional* que despertaba, de la *crítica subjetiva,* de la *secularización* y de la *democracia* no sólo transformaron al pueblo cristiano, sino que penetraron hasta en la misma dirección de la Iglesia y lograron desde allí influir sobre la vida de la Iglesia: *a)* El papado de Aviñón dependiente de la Francia nacional, los papas del cisma de Occidente excomulgándose unos a otros y los papas-príncipes políticos y nacionales del Renacimiento fueron una clara demostración de la pérdida del universalismo eclesiástico medieval y de la prevalencia del pensamiento nacional sobre la cumbre de la Iglesia, *b)* La *Escolástica tardía* manifestó la disolución de la armonía entre fe y razón, al mismo tiempo que afirmó la crítica subjetiva. Esta última apareció dentro de la Iglesia con el nominalismo de Ockham y el ockhamismo, y a su lado (y principalmente) en los movimientos heréticos *nacionales* de Inglaterra y de Bohemia, *c)* La forma de vida de la curia pontificia en Aviñón y, más aún, en la Roma del Renacimiento, como también la de amplios círculos del alto y bajo clero, acusaron mucho más que todo lo anterior uña fuerte penetración del sentido secular en el ámbito eclesial y un relajamiento de lo religioso y creador, *d)* La lucha por la reforma, como también los *concilios de la reforma,* con su constitución nacional y democrática y su *teoría conciliar,* demostraron cómo la conciencia nacional particularista, el espíritu laical y el pensamiento democrático trataban de penetrar también por este lado en el *interior* de la Iglesia.

3. Mas la baja Edad Media no fue sólo disolución; también fue la *cimentación de una construcción nueva.* Surgieron (muy paulatinamente) actitudes espirituales nuevas, «modernas», que han prevalecido hasta hoy en el mundo, y bajo su decisivo influjo, según los planes de Dios, incontables millones de almas inmortales tuvieron y tienen que seguir el camino hacia su eterno fin. Demuestra ser muy necio quien se empeñe en negar todo valor y toda justificación a esas actitudes fundamentales del espíritu sólo por sus numerosas desventajas, que llegan hasta afectar lo esencial.

a) Más allá de todo esto, también la alta Edad Media trajo consigo algo muy valioso. Ante todo es preciso mencionar el inapreciable tesoro que la Iglesia regaló al mundo con la mística. La Iglesia, además, trabajó en la educación religiosa del pueblo cristiano, con tanta eficacia que al final

del Medievo tenía el pueblo una religiosidad mucho más pura de cuanto la investigación hasta hace pocos decenios generalmente aceptaba. Como es natural, también aquí hubo no sólo graves, sino terribles anomalías (extrañamientos de todo tipo); pero mientras los príncipes espirituales, tanto en las sedes episcopales como en los ilustres capítulos catedralicios, con harta frecuencia ni siquiera sabían ya lo que era propiamente católico y, a consecuencia de esta debilidad y confusión, sucumbieron a la presión intelectual y cultural del Renacimiento y a la tormenta religiosa de la Reforma, gran parte del *pueblo* cristiano fue relativamente más valiente, a su manera, para mantenerse fiel a los ideales de fe y de vida cristiana. No obstante, no se debe pasar por alto la especial peligrosidad de la contraposición de aquel extrañamiento y de esta interiorización.

b) El *escenario* de estos sucesos continuó siendo el Occidente. Pero se efectuó un desplazamiento de fuerzas. Alemania, el país más significado en la evolución político-nacional desde hacía mucho tiempo, retrocedió. Hemos visto que el centro de gravedad se desplazó paulatinamente hacia Francia. Luego pasó a primer plano Italia (Humanismo y Renacimiento). Y en el campo del pensamiento cobró importancia Inglaterra, patria de Ockham y de Wiclef.

c) El curso de los acontecimientos puede resumirse en estas palabras: Exilio de Aviñón - Cisma de Occidente - Concilios de la Reforma. Esta evolución exterior encerró en sí, a su vez, la interior, que se caracterizó por las controversias 1) entre Felipe IV y Bonifacio VIII, 2) Luis de Baviera y Juan XXII y, finalmente, 3) por la teoría conciliar. En el orden religioso, dentro de la Iglesia se llegó 1) al florecimiento de la mística, 2) a un nuevo empuje de la piedad popular; fuera de la Iglesia, a las herejías de Wiclef y, en parte, de Hus.

El *final* de la Edad Media no se caracterizó por la Reforma. Si no queremos prolongarla hasta la Ilustración (Troeltsch), oscureciendo con ello lo que en general se considera «medieval», es preciso decir que el nuevo tiempo comenzó cuando las nuevas actitudes espirituales caracterizaron la *totalidad* del Occidente. La novedad se concentró en el Humanismo; él fue el fundamento de la época moderna. La Reforma, por el contrario, a pesar de sus marcadas características y de su oposición al Humanismo, fue un movimiento que sin él no hubiera podido prosperar.

El *resultado eclesiástico final* del Medievo tardío fue un considerable descenso del sentido eclesial y de la autoridad papal, unido al afloramiento de una nueva búsqueda religiosa variadísima y, las más de las veces, insatisfecha.

§ 62. *SINTOMAS PRECURSORES DE LA DISOLUCION*

1. Los síntomas de disolución, aún en pleno florecimiento de la alta Edad Media, donde más claros se nos presentan es en el distendimiento *político-nacional,* el cual a su vez les dio una fuerza considerable; a este respecto es significativa la relación entre sentimiento «nacional» y «laical».

Ya hicimos alusión a que lo «nacional» en esta época aún estaba naciendo y que la expresión no se ha de entender en sentido moderno. Del mismo modo es preciso observar que este despertar fue de suyo un proceso radicalmente legítimo. Sin embargo, lo que se pregunta es por qué perjudicó tanto a la Iglesia. Seguramente, por el egoísmo aparentemente innato en todo lo nacional. Pero también porque la lucha por el derecho de hegemonía de la jerarquía, como ya hemos indicado, no había podido dar legítima satisfacción a lo «nacional» y lo laical.

Entre los nacientes poderes políticos particulares no había ninguno tan avanzado como Francia, la misma Francia que con sus obispos y sus monjes había proporcionado a la reforma gregoriana las principales fuerzas. Y precisamente esto nos remite, por encima de ese egoísmo nacional, que naturalmente aquí no queda excluido en absoluto, a aquel problema más profundo, antes mencionado, dentro de la misma Iglesia y en su relación con el Estado. Sea cual fuere el enjuiciamiento, ateniéndonos puramente a los hechos podemos constatar que en toda la historia apenas hay un consolidamiento «nacional» que tan fatalmente haya incidido en la vida de la Iglesia como el desarrollo nacional francés de los siglos XIII y XIV. Más tarde hubo formas más agudas de nacionalismo eclesiástico (España, la Francia de la contrarreforma y del galicismo), pero aquella primera eclosión francesa fue la más importante para el destino entero de la Iglesia.

a) Ya hemos mencionado la consolidación nacional de Francia, que de forma impresionante se manifestó en el acentuamiento del poder central en la persona del rey (por encima de todos los fenómenos de descentralización, un proceso de la máxima seguridad interior en sus objetivos, que duró más de un siglo)[1].

Los papas habían buscado amparo en Francia. Aumentó el número de franceses en el colegio cardenalicio y por esto hubo franceses que consiguieron la dignidad pontificia. Por el enfeudamiento de los de Anjou,

---

[1] De la monarquía de Hugo Capeto (987) hubo sucesión directa hasta 1328 y sucesión indirecta, por líneas colaterales, hasta 1848. A finales del siglo XV, todos los grandes principados limítrofes se habían incorporado al reino. En Alemania sucedió precisamente al revés: el poder centralizado de los otones y de los salios fue primero, y después, con la doble elección bajo el pontificado de Inocencio III, comenzó la disolución.

el mismo papado entró en peligrosa dependencia de la influencia francesa[2] (§ 54).

b) También conocemos ya el Estado de Sicilia, altamente absolutista y de cultura acentuadamente laical, de Federico II, el mismo soberano que promovió la consolidación de la conciencia nacional en Francia e Inglaterra y la autonomía de los poderes territoriales en Alemania.

c) También en Inglaterra se hizo sentir una fuerte oposición contra el papa, primeramente bajo el pontificado de Inocencio III y, luego, de Inocencio IV (la protesta de los ingleses contra los impuestos pontificios en el Concilio de Lyón). Es digno de notarse el hecho de que también aquí destacados miembros del clero abrigaron sentimientos nacionalistas antirromanos y, con ello, continuaron una línea, ya vieja precisamente en Inglaterra —que en tiempos había sido la Iglesia más fiel a Roma—, de fuerte oposición a la curia (cf. la crítica radical de Walter Mapes ya en el siglo XII y del más antiguo Anonymus de York, † hacia el 1110). Junto con los barones, enemigos del rey (que se había convertido en feudatario del papa), y de común acuerdo con el clero londinense, hicieron que tanto la excomunión como el interdicto resultasen ilusorios (un proceso que puntualmente se repetiría también en Francia).

d) Con la caída de los Hohenstaufen quedó libre el *norte de Italia,* formándose allí diferentes ciudades-república independientes. Italia se convertirá pronto en una gran potencia mundial, en lo intelectual y en lo cultural.

e) La caída de los Staufen y el avance de Francia, obviamente, no deben entenderse en el sentido de una rotunda cesura. Las pretensiones del imperio y del emperador sobre Italia y sobre la Iglesia no cesaron en absoluto. En el siglo XIV volveremos a encontrarnos con ellas (hasta llegar al intento de Felipe IV de convertir a Francia, dando un rodeo por el de Anjou, en portadora del poder imperial). La agrupación de fuerzas políticas y político-eclesiásticas en la Reforma aún se verá grandemente ensombrecida por estas pretensiones (que no dejaban de ser un poder efectivo).

f) Al final del período también España entró en el juego de fuerzas (desde el punto de vista político-eclesiástico y cultural).

En resumen: una diferenciación política que a fines del siglo XIII ya había debilitado grandemente la unidad medieval.

2. En todos estos países la vida cultural en general continuó siendo, de modo natural (y esencial), cristiana y eclesiástica. Pero tanto su evolución interna como su contacto con la cultura musulmana apuntaron en

---

[2] De hecho se podría parangonar esta situación con la existente en tiempos de Enrique III, de aspiraciones asimismo universales. Sólo que ahora la Iglesia universal, estructurada constitucionalmente, estaba a punto de caer en la dependencia de un poder político claramente particular.

la dirección indicada; esto es, las actitudes de fondo constitutivas de la Edad Media comenzaron a perder influencia o, mejor dicho, a transformarse.

El *universalismo* papal se entendía en sentido religioso, basándose en la Biblia, en el primitivo cristianismo y en Gregorio I. Desde el siglo XIII (y antes, como hemos visto) lo político-secular adquirió un peligroso valor autónomo en la realización de la *plenitudo potestatis* del papado.

Mientras la doctrina de la Iglesia fue para casi todos los occidentales la norma indiscutible e indiscutida y, en buena parte, también el alimento espiritual, estuvo a salvo el *objetivismo.* Aunque también estuvo limitado. En el siglo XII, después del humanismo tan objetivo de san Bernardo, creció en todos los campos (en el arte, la literatura, las ciencias y la economía) el sentimiento de la autonomía y del valor autónomo; estos campos, con audacia cada vez mayor, se midieron con las fuerzas e instituciones superiores y reclamaron urgentemente sus propios derechos. En la teología, la crítica de la razón se hizo más radical. La irrupción del averroísmo árabe en la Universidad de París de la mano de una personalidad tan importante como Sigerio de Brabante († hacia el 1284) es buena muestra de la relajación interna (combatida por santo Tomás de Aquino) de la teología de entonces. Con el laicado, que se hacía cada vez más autónomo, surgió una competencia espiritual frente al clero, representante oficial de la Iglesia. Fueron muy numerosas las voces que se atrevieron, en franca *insubordinación,* a criticar a la Iglesia y al papa. En ocasiones llegaron hasta una oposición de principios (como en tiempos de Federico II).

3. Uno de los primeros precursores de los nuevos tiempos fue Joaquín de Fiore († hacia 1203), eremita, fundador de conventos y abad, lleno de visiones apocalípticas, de gran ascetismo en su vida y tono profético en sus predicaciones, que desarrolló su actividad en Calabria. Ejerció gran influencia. De sus ideas, sin embargo, algunos epígonos sacaron conclusiones que no eran las suyas. Mas no es esto lo decisivo; lo decisivo es que tales conclusiones se podían deducir por consecuencia lógica de sus ideas básicas. En cualquier caso, sus ideas de reforma debieron surtir tanto mayores efectos cuanto mayor fue la religiosidad con que parecían surgir del centro de la fe. También es preciso tener presente que su espiritualismo fue combatido, y con razón, por la Iglesia de la *potes tas directa,* pero demasiado unilateralmente; no fue comprendida su intención[3].

En las ideas de Joaquín se echó de ver nuevamente la tentadora peligrosidad del presunto espiritualismo puro. En su intención, su postura fue, desde luego, eclesial, ya que sometió sus escritos al juicio de la Iglesia. Pero, en la práctica, su nueva interpretación suponía una peligrosa

---

[3] Pero Gregorio IX (§ 57) intervino en favor de la obra de Joaquín.

volatización de la revelación, llegando incluso a defender un triteísmo herético (condenado en el IV Concilio de Letrán). Muy adelantado a su tiempo (en muchos aspectos un hombre de la época venidera), anunció y esperó una nueva (tercera) era universal, la era del Espíritu Santo, y una nueva Iglesia tras la Iglesia de los sacerdotes seculares, a saber: la Iglesia de los carismáticos (llenos del Espíritu Santo): típico y peligroso giro hacia una postura que en nombre de la interiorización fácilmente cae en lo fanático, utópico y, por tanto, subversivo. En el fondo de esta expectativa late el convencimiento —que ya hemos visto en múltiples manifestaciones— de que la sociedad, tanto en forma de Estado como de Iglesia, está hundida hasta el fondo y por eso necesita un castigo con su consiguiente renovación, esto es, un *renacimiento.* He aquí una buena causa de los duraderos efectos de su mensaje.

Así, pues, ya a comienzos y nuevamente a mediados del siglo XIII volvió a resonar con insistencia el gran lema de la baja Edad Media: *Reforma de la Iglesia* (y, al mismo tiempo, la consigna de la incipiente Edad Moderna: *Renacimiento).* Inocencio III ya lo había propuesto como tema al Concilio de Letrán de 1215 y Federico II lo había elegido como bandera de combate contra la Iglesia dominadora del mundo; Joaquín lo volvió a proclamar, pero con una acentuación peligrosa; al cabo de un siglo largo se recogerían sus amargos frutos.

De su peligrosa fuerza explosiva da también testimonio la evolución de la orden franciscana. El partido de los rigoristas, de los «espirituales», refirió a Francisco y su orden la tercera edad salvífica de Joaquín (la del Espíritu y de los monjes). Muy pronto defendieron el ideal de pobreza de san Francisco con una obstinación que quedaba muy lejos de la humildad del santo fundador. Así se alojó entre ellos un espíritu fanático, que acabaría por extraviarse por caminos muy alejados del cristianismo y de la Iglesia.

4. En la *vida científica,* la imagen unitaria cristiana sufrió los desgarrones de las corrientes panteístas (nueva influencia de la filosofía del hispano-musulmán Averroes y de la filosofía islámica en general).

Más importante para el tiempo posterior fue el sistema del franciscano Duns Escoto *(ca.* 1265-1308), que hizo una dura crítica de la doctrina tomista y del propio santo Tomás de Aquino; aunque también Escoto citaba a Aristóteles como «el filósofo», sin embargo, acentuó expresamente los elementos *agustinianos* de la tradición; y no reconoció que estos elementos también estaban presentes en el conjunto de la construcción tomista, como tampoco lo había hecho la antigua escuela teológica franciscana (Alejandro de Hales, también Buenaventura, § 59).

Precisamente esto (aparte de la impresión general) indica que aquí y allí, en el fondo, se trataba de diversos *modos* de pensar. También se echa de ver (como reverso) un peligro generalmente inherente a estos grandiosos

sistemas de la Escolástica: su imponente y cerrada unidad hace imposible, en definitiva, una complementación fecunda.

Duns Escoto pretendía fundamentar la teología lo más posible en los datos positivos de la revelación, lo cual era un deseo más que justificado (no precisamente contra Tomás, sino más bien contra su escuela). Pero a esto iba ligado un paso fatal: la duda sobre el primado del conocimiento en favor de la voluntad. Concretamente, el objetivo de Duns Escoto es el primado del amor: *Deus caritas est.* Pero esto supuso un cambio decisivo. Terminó por amenazar la armonía entre el saber y el creer. Gravó, además, el sistema con una contradicción interna: la demostración del primado de la voluntad y de la revelación se hizo mediante la más sutil crítica racional.

La cuestión, al principio, no trascendió de las escuelas. Pero se había atentado contra el equilibrio armónico (casi perfecto) de razón y revelación, que se había logrado en la concepción increíblemente precisa de Tomás. Para Duns Escoto, el primado de la voluntad significaba en buena interpretación bíblica —pero también prevalentemente— el primado del amor. Pero pronto se vería lo peligroso de esta transposición, porque la escuela de Escoto condujo a Ockham (§ 68) y a su nominalismo[4], el cual separó definitivamente las dos dimensiones y un buen día acabó (por su influjo positivo y negativo) constituyendo el sustrato *intelectual* de la innovación teológico-religiosa de Lutero.

5. Otra señal externa y visible de la incipiente disolución fue que hacia finales del siglo XIII cayeron las últimas posesiones occidentales en el Oriente. Las cruzadas habían sido un producto del *universalismo* medieval. Con la mengua del universalismo se perdió uno de sus supuestos esenciales; sus logros se derrumbaron automáticamente, y esto sin que su idea de la misión, de la que ellas mismas habían nacido, hubiera sido siquiera provisionalmente purificada en sentido cristiano. También respondió a la situación interna de las fuerzas en liza el hecho de que la conclusión de la unión entre la Iglesia de Oriente y de Occidente, como sabemos por el Concilio de Lyón de 1274, fuese prácticamente infructuosa.
Las *controversias sobre la constitución* de la Iglesia tuvieron un enorme significado para *todo* el Medievo. Para la baja Edad Media fueron directamente decisivas. Absorbieron la mayor parte del interés y de las fuerzas. Por eso debemos exponerlas lo más detalladamente posible.

Los mencionados principios de disolución no se quedaron en puras consideraciones abstractas. Despertaron poco a poco un nuevo sentimiento de la vida. Los cambios sociales fueron importantes como expresión y como causa de la disolución (junto con la caballería y el clero, ahora la burguesía de las ciudades y, además, la aparición de elementos proletarios en el mediodía de Francia y en el norte de Italia). Mas téngase en cuenta

---

[4] Aunque un profundo abismo separa a Ockham del escotismo.

nuevamente que estos cambios en su mayor parte se efectuaron de forma tan legítima como necesaria, pero que sus legítimas intenciones no fueron suficientemente reconocidas por la jerarquía y no pudieron integrarse en el orden medieval.

§ 63. *FIN DEL DOMINIO UNIVERSAL DEL PAPADO. BONIFACIO VIII Y FELIPE IV DE FRANCIA*

1. Desde los tiempos de Gregorio VII la evolución del papado medieval se había centrado en la idea de poder, hasta el punto de constituir una amenaza religiosa. Tal idea fue desarrollándose unilateralmente hasta sintetizarse en la fórmula, aparecida entre los canonistas del siglo XIII, de *poder absoluto del papa sobre lo terreno.* Este poder anhelaba o pretendía un doble fin: 1) la supremacía del papa sobre los poderes políticos de Occidente (en una u otra forma); 2) el derecho de disponer legalmente sobre los cargos y prebendas de todas las iglesias.

La segunda línea de desarrollo marchó en paralelo con la formación de la economía monetaria, es decir, de aquello que en los siglos XII, XIII y XIV podríamos llamar capitalismo (especialmente en el sur de Francia y en Italia; su más aguda evolución la podemos seguir en la organización de la curia pontificia en Aviñón).

a) El simple hecho de que nos veamos obligados a reconocer que la evolución normativa de la Iglesia corrió paralela a la de la economía monetaria indica una situación gravemente peligrosa desde el punto de vista cristiano. El principal peligro, obviamente, estaba en la línea de desarrollo mencionada en primer lugar (porque derivaba de lo fundamental). El peligro existió, de hecho, desde el momento en que el poder absoluto del papa fue expresado por Graciano de una manera puramente formal, sin delimitarla con toda exactitud sobre las bases del evangelio: para toda decisión canónica se debe presuponer la reserva papal; el papa puede establecer el derecho común y los privilegios, así como retirarlos. En todo caso, los canonistas posteriores incluyeron explícitamente la supremacía política de los papas en la plenitud de poder, con distintas argumentaciones.

b) El concepto del poder absoluto político-eclesiástico del papa se había elaborado de acuerdo con la idea de que el Imperio occidental era un feudo pontificio, y el juramento de fidelidad y de seguridad, un juramento de vasallaje *(§ 52).* La fundamentación bíblica se había establecido con gran libertad y en sentido alegórico: 1) refiriendo las imágenes del sol y la luna, el alma y el cuerpo, el oro y el plomo a la Iglesia y al Estado respectivamente; 2) haciendo interpretación de Mt 26,52: «vuelve tu espada a su sitio» = entrégala al Estado; Lc 22,38: «aquí hay dos espadas»; Jr 1,10: «yo te coloco sobre pueblos y reinos», y 1 Cor 2,15: «el hombre espiritual

todo lo juzga, pero no es juzgado por nadie»; 3) aduciendo al Pseudo-Cirilo (a quien Tomás de Aquino utilizó de buena fe; de Tomás procede la frase: para salvarse es necesario estar sometido al papa).

Este poder absoluto había salido victorioso de la lucha contra los Hohenstaufen; ahora, pues, tenía que ser combatido por diversos lados con mayor virulencia que nunca, más aún: tenía que ser radicalmente puesto en tela de juicio.

2. La oposición entre los partidos cardenalicios de Roma había culminado en la rivalidad y hostilidad de las familias Orsini y Colonna. La misma oposición dominó también el cónclave tras la muerte de Nicolás IV (1288-92), que precisamente por eso se prolongó dos años. Por fin concluyó con la elección de Pedro de Murrone, un eremita de rigurosa vida ascética y totalmente inexperto; se llamó Celestino V (1294). Pero esto no solucionó el problema. El aparato eclesiástico necesitaba una mano segura, las aspiraciones políticas y político-eclesiásticas rivales debían ser domeñadas. El poder absoluto del papa era una realidad, pero había infinitas ocasiones de abusar de él, o de conceder excesivos privilegios (por ejemplo, a la nueva congregación de eremitas fundada por el papa). Muy pronto la situación fue insostenible. A los cinco meses se produjo el caso, único en toda la historia de los papas, en que el papa renunciase, más o menos voluntariamente, a su dignidad.

a) El elegido fue el cardenal Benedetto Gaetani, de Anagni, que tomó el nombre de Bonifacio VIII (1294-1303).

El manifiesto contraste entre ambas figuras ilustra la trágica tensión de la situación general de la Iglesia: de un lado, el anhelo de un «papa angelicus»; de otro, las necesidades y las claras tendencias de un papado dominador del mundo; la renuncia del ermitaño, personalmente santo, y la elección de un jefe que pensaba en términos canónicos y políticos para una Iglesia dominadora universal.

La impresión causada por la renuncia de Celestino fue muy fuerte y sus efectos, en parte, muy perjudiciales. ¿Era compatible semejante paso con los fundamentos teocráticos de la *plenitudo potestatis?* De no serlo, el papa recién elegido, Bonifacio VIII, no ocupaba legalmente la sede pontificia. Y justamente este punto de vista fue sistemáticamente aplicado en las luchas que se siguieron durante este pontificado y que tuvieron lugar principalmente entre Bonifacio VIII y Felipe IV el Hermoso (1285-1314), rey de Francia.

b) Felipe IV representó el apogeo de la monarquía francesa en la Edad Media, gracias a que aumentó su zona de influencia en el exterior y logró la concentración en el interior; por el influjo de los legistas y por la constitución del tercer estado (las ciudades) la monarquía alcanzó tal grado de desarrollo, que bien se puede hablar, en el sentido posible en aquellos tiempos, del inicio del «absolutismo». Lo conseguido, sin embargo, se vio

inmediatamente amenazado por una grave crisis, provocada por el ataque y la victoria inicial de los ingleses. Cien años más tarde (1439) los Estados aprobarán un ejército mercenario y, con este fin, autorizarán unos impuestos directos: el centralismo político estará en marcha. Al mismo tiempo (1438) se dictará la sanción pragmática de Bourges, que significará la independencia político-eclesiástica del papa en el sentido del Concilio de Basilea (§ 66).

3. Bonifacio VIII fue el último gran representante de la soberanía pontificia específicamente medieval. Pretendió quebrantar de nuevo la estrecha circunscripción del poder pontificio (debida al auge de las fuerzas nacionales), esto es, quiso llevar hasta sus últimas consecuencias el universalismo pontificio medieval. No se enteró de que las condiciones de su tiempo eran totalmente distintas de las del pontificado de Inocencio III; era sencillamente imposible hacer retroceder el desarrollo político que entre tanto se había efectuado; su intento era antihistórico, tenía que fracasar. Su derrota en el choque con la Francia «nacional» conducida por Felipe IV fue, por eso, mucho más que un fracaso personal; fue la derrota de la tesis por él defendida del dominio universal del papado.

Bonifacio VIII —en el momento de su elección tenía sesenta años de edad— fue un dominador nato; en el, junto con brillantes dotes, se manifestó también una cierta grandeza. Sus esfuerzos por elevar el papado, reunir a los príncipes bajo su dirección para una cruzada, no se puede decir que no estuvieran justificados[5]. Pero en él había un punto de desenfreno y hasta de fantasía[6]. Y esto tanto en su radical desmesura como (ante todo) en su actuación práctica. Le falta la visión de lo posible en concreto; estuvo plenamente convencido, hasta extremos hirientes y odiosos, de su superioridad (real en la dirección de la administración y en el conocimiento y empleo del derecho canónico). Su craso nepotismo le fue echado en cara como simonía, entre otros, por Dante, quien por eso le colocó en el Infierno. Fracasó por su irrefrenado carácter sanguíneo, por su exagerado parcialismo, pero en especial por su miopía, que ni vio ni quiso ver el cambio de los tiempos (¡el esencial fortalecimiento de los poderes nacionales, políticos y laicales!).

La celebración del primer *Año jubilar 1300* fue una espléndida e impresionante demostración de su plenitud de poder sobre el mundo. Pero

---

[5] Aunque el tiempo de su realización ya había pasado y Bonifacio más bien había degradado este gran pensamiento con sus llamadas «cruzadas» contra Federico III de Aragón-Sicilia y los Colonna, debemos considerar lo que toda actitud verdaderamente universal significaba para el Occidente y para la Iglesia de entonces. Lo trágico es que el mismo Bonifacio hizo históricamente infecundo cuanto de bueno había en sus aspiraciones.

[6] ¡Cf. la oferta hecha a Federico III, que por su renuncia a Sicilia debería ser indemnizado con el Imperio romano de Oriente!

Bonifacio no vio que este cuadro sólo reflejaba una pequeña parte de los poderes efectivos. Esta colosal manifestación sólo le sirvió para una exaltación todavía más absurda de su propia conciencia, mas no para ganar la profundidad religiosa que le faltaba, lo más imprescindible para un papa.

4. En el colegio cardenalicio, cuya importancia tanto había aumentado, Bonifacio se enfrentó con una fuerte hostilidad. Especialmente en los dos cardenales Colonna[7] (tío y sobrino) tuvo dos peligrosos enemigos, que participarían victoriosamente en la lucha. Bajo la dirección de los Colonna, una minoría de cardenales quiso anular la elección del papa. Bonifacio logró vencer su resistencia. Pero entonces salieron a la luz peligrosos puntos de vista por ambas partes. El enfrentamiento interno pasó a formar parte de la gran lucha política exterior: los miembros de la familia Colonna pidieron un Concilio general. Bonifacio los excomulgó, declaró proscrita la casa Colonna, mandó predicar la cruzada contra ella y destruir sus fortificaciones, especialmente la de Palestrina. Los Colonna se refugiaron en la corte de Felipe de Francia.

a) En la inmediata gran lucha eclesiástica, emprendida preferentemente por razones de política exterior, lo más significativo desde el punto de vista específico de la historia de la Iglesia, o sea, desde el punto de vista religioso-cristiano, fue: 1) El punto de partida de la lucha. En términos modernos puede decirse que fue una lucha por dinero. Porque de lo que se trataba era de si junto al papado también los poderes nacionales podían por propia iniciativa gravar con impuestos los bienes eclesiásticos o al clero de sus respectivos países. 2) El hecho de que tanto el papa como los representantes de la monarquía nacional consideraron esta cuestión una cuestión de vida o muerte, decisiva para toda su autoridad.

Entonces estaba en curso la guerra entre Inglaterra y Francia por la Guyenne inglesa (sudoeste de Francia). Contra los altos impuestos sobre los bienes eclesiásticos exigidos por ambas partes, el clero apeló al papa. Mas tanto el rey de Inglaterra como el de Francia pudieron invocar derechos consuetudinarios, que a su vez se apoyaban en costumbres muy antiguas (cuyo desarrollo en parte hemos dado a conocer). Bonifacio VIII vio en ello una lesión de los derechos del papado, que sólo permitía semejantes gravámenes con carácter voluntario y en casos aislados. La cuestión calaba muy hondo; pero no era menester o, más bien, no era permisible en demasía su alcance, pues la eventual derrota suponía un lastre enorme, que habría de tener efectos catastróficos. Fueron las desmesuradas pretensiones de Bonifacio las que propiamente dieron importancia a la lucha y tragedia a la derrota.

Bonifacio, en la bula *Clericis laicos* del año 1296, escrita en términos muy rudos, prohibió a ambos reyes la imposición de tributos,

[7] Los Colonna eran una familia gibelina, esto es, partidaria del emperador.

reservada exclusivamente al papa. Inglaterra cedió al menos formalmente. Pero el choque con el soberano francés, el «moderno» representante de la idea del Estado nacional, fue fatal.

b) Felipe IV fue un hombre sin escrúpulos, frío y calculador, déspota, en el fondo irreligioso, conocedor de una sola cosa: el poder nacional. Con gran realismo político respondió a la prohibición pontificia prohibiendo a su vez toda salida de oro y plata de Francia. Esta medida 1) afectó a la curia pontificia en un punto vital, pues hasta entonces le llegaban de Francia sumas muy considerables; 2) halló el aplauso de toda la nación, que se quejaba de las onerosas entregas a Roma: Felipe, pues, tenía al país de su parte en su lucha con el papado. Más aún: disponía de toda una serie de expertos políticos o «legistas»[8].

Estos legistas eran hombres de letras, entusiastas del ideal cesaro-papista de Justiniano, para quienes el poder estatal estaba por encima de todo. Redactaron el programa de la nueva autoridad estatal (autónoma), independiente de la Iglesia, y proporcionaron al rey las razones con que debía justificar su proceder y refutar las contrapruebas de la curia pontificia. Estos legistas entraron así en la historia de la Iglesia con sus indiscriminados métodos de calumnia, de falsificación de cartas y bulas y hasta de libelos populares y fueron en buena parte los auténticos agentes de la oposición de las diferentes naciones contra el papado en las luchas de los siglos posteriores. Naturalmente, se ampararon en la exigencia de la pobreza apostólica: la jerarquía debía ser puramente espiritual, la donación de Constantino había corrompido su esencia. Ellos fueron los que llevaron la lucha cada vez más al terreno de los principios y, en unión con algunos teólogos, llegaron a negar el primado *ático.*

5. La fuerza del partido hostil al papa residía principalmente en el hecho de ser el defensor de la creciente conciencia nacional, esto es, el representante de unas tendencias no sólo vivas y resistentes, sino enteramente legítimas en el marco del nuevo despertar de los pueblos, tendencias que desgraciadamente pasaron inadvertidas al curialismo exagerado. Esto quedó patente cuando Bonifacio VIII, en la primavera de 1297, impuso al rey francés, bajo pena de excomunión, un armisticio con Inglaterra y con el imperio. Felipe rechazó esta imposición argumentando que el gobierno de su reino en los asuntos temporales era exclusivamente de su incumbencia y que en ello no reconocía a nadie como superior suyo. Precisamente éste era el punto flaco de la postura papal: el papa fundamentaba en su poder espiritual el derecho de injerencia en cuestiones puramente temporales. Es evidente que la justa recusación de estas

---

[8] Por ejemplo, Pierre Dubois († después de 1321), que reclamaba para Francia el imperio *(monarchia mundi).*

intromisiones fácilmente podía tener efectos perjudiciales para el poder espiritual del papa.

La repercusión de los puntos de vista franceses, eminentemente polémico-nacionalistas, aumentó considerablemente por el simple hecho de que al mismo tiempo también la reflexión científica desembocaba en la idea de la soberanía popular[9].

Era una fuerte resistencia para la que Bonifacio no estaba preparado. Y tuvo que ceder (1297). La paz se festejó con la canonización del rey Luis IX y se expresó externamente en el grandioso primer jubileo del año 1300, que concedía indulgencia plenaria a todos los que peregrinasen a Roma.

Pero la paz no podía ser duradera, porque las concepciones básicas nunca, ni antes ni después, dejaron de estar contrapuestas.

6. La misma desmedida reivindicación de los derechos del papa se repitió muy pronto por segunda y tercera vez. Cuando la lucha se reavivó y el papa invitó al rey a presentarse a un concilio en Roma, el rey supo parar el golpe falsificando la bula papal *(Ausculta fili,* 1301)[10]. La auténtica bula fue quemada por orden del rey. Dos asambleas, una de los «estados» y otra de los notables franceses (1302 y 1303), apoyaron al rey. En estas reuniones se levantaron furiosas e infundadas calumnias contra el papa (que no creía en la inmortalidad del alma; que no consideraba pecado la lascivia; que tenía un demonio doméstico), con tanta insistencia, que el papa no tuvo más remedio que purificarse de la acusación mediante juramento.

Fue entonces cuando Bonifacio pasó a la ofensiva: contestó con la bula *Unam sanctam,* en la que toda la lucha se situaba expresamente en el terreno de los principios. Como actuación del derecho de dominio universal del papa allí establecido, el rey debía ser excomulgado en Anagni el día de la Natividad de María (1303) y sus súbditos declarados exentos del juramento de fidelidad (en la misma iglesia en que se proclamó la excomunión de Alejandro III contra Federico Barbarroja y de Gregorio IX contra Federico II). Pero un día antes irrumpieron en Anagni mercenarios franceses, a quienes se adhirió la milicia de la ciudad; el papa, en una escena vergonzosa, fue hecho prisionero por el canciller francés Nogaret y por Sciarra Colonna. Debía ser llevado a Francia y juzgado allí.

Fue un hecho inaudito que demostró a las claras cuánto había crecido la arrogancia del Estado «nacional moderno» y cuánto había decrecido el prestigio general y, en concreto, el poder político del papado, cuánto, en fin, se había debilitado el respeto religioso de gran parte de la cristiandad hacia el padre común de la Iglesia. El papado quedó profundamente humillado y la Iglesia salió perjudicada.

---

[9] El dominico Jean Quidort († 1306). También Ockham y el *Defensor Pacis* §§ 65 y 68.

[10] Y además, entre otras cosas, un libelo con una grosera expresión dirigida al papa: *Sciat maxima tua fatuitas:* «Sepa tu suprema necedad» (¡dos siglos antes de Lutero!).

Bonifacio, liberado por los italianos, pudo todavía entrar solemnemente en Roma, pero murió apenas cinco semanas más tarde (seguramente a consecuencia de las emociones y de una antigua litiasis o mal de piedra). Sobre su muerte circularon numerosos rumores, presumiblemente infundados.

7. La bula *Unam sanctam* (1302) es la formulación clásica, la síntesis de las pretensiones específicamente medievales del papado al supremo dominio del mundo[11]. Dios ha dado a la Iglesia dos espadas (el pensamiento había sido formulado por vez primera por san Bernardo, remitiéndose a Lc 22,38 y Mt 25,52): una espiritual, que lleva ella misma, y otra terrena, que entrega al poder estatal, el cual solamente puede usarla al servicio y por orden de la jerarquía. El poder estatal rebelde es juzgado por el depositario del poder espiritual. Y éste, a su vez, sólo por Dios. El párrafo final de la bula, en la medida en que le corresponde una importancia dogmática, expresa la idea, evidente sólo para los católicos, de que la Iglesia católica es la «única que salva»[12].

A pesar de su desmesurada conciencia del poder pontificio, incluso en el orden terreno, Bonifacio VIII negó enérgicamente haber querido arrogarse la soberanía terrena por motivos mundanos. Afirmó que se había atenido a la tesis fundamental del Medievo, según la cual el papa podía (y debía) solamente *ratione peccati,* o como lo expresaba santo Tomás de Aquino, por el cuidado de las almas, intervenir como juez en los asuntos políticos, temporales.

Pero, basado en este razonamiento, el papa intervino de hecho en todos los asuntos de Europa, y fracasando estrepitosamente en todas partes, en Alemania[13], en Sicilia, en Escocia, en Bohemia y en Venecia.

Hay que destacar además la confusión objetiva y terminológica que gravaba en general la tesis hierocrática. En la práctica, ¿pueden distinguirse exactamente separadas la *potestas directa* y la *indirecta?* Los planes en cuestión caen en el campo de la política: por consiguiente, la mentalidad y los métodos políticos debían penetrar necesariamente, por decirlo así, en el papado y la curia.

Los tratados de derecho eclesiástico y sus correspondientes publicaciones desde fines del siglo XIII y durante todo el XIV fueron, en

---

[11] En realidad no contiene ninguna idea nueva después de Bernardo de Claraval, Inocencio III, Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino y Gil Colonna (cuyo *De ecclesiae potestate* se corresponde casi literalmente).

[12] Una explicación correcta de esta fórmula sólo es posible valiéndose de la doctrina del *Logos spermatikós* (§ 14), de la voluntad salvífica universal de Dios, de las *viae extraordinariae gratiae* y de la conciencia. Cf. Agustín, *Multi intra qui extra videntur* (muchos hay dentro de la Iglesia que parecen estar fuera).

[13] Doble elección de Adolfo de Nassau frente a Alberto de Austria, donde el contraste de la postura del papa respecto a la cuestión francesa es sumamente significativo para la situación y su valoración.

todo caso, una buena muestra de la desmesurada extralimitación de que venimos hablando; según todos ellos, el poder de atar y desatar de Pedro y sus sucesores incluye también la plena jurisdicción sobre lo temporal[14]. Si se quiere enjuiciar correcta y objetivamente la atmósfera explosiva y revolucionaria de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI, no se puede olvidar todo esto.

§ 64. *LOS PAPAS EN EL EXILIO DE AVIÑON (1305-1378)*

1. Felipe el Hermoso no quedó satisfecho con su victoria de hecho. Quiso un reconocimiento oficial de sus ideas: la propia Iglesia, su suprema representación en el Concilio y su supremo jefe, el papa, debían hacer constar que su indignante proceder había sido justo y condenar al difunto Bonifacio VIII. El simple hecho de que el rey pudiera concebir semejante plan demuestra cuánto había crecido la esclavitud del papado bajo el poder del rey de Francia.

Como hemos podido comprobar hasta la saciedad, esta situación ya había madurado hacía mucho tiempo, debida también en parte a las necesarias medidas tomadas por buenos papas (en su lucha contra el Imperio de los Hohenstaufen); ningún papa estaba ya en condiciones de desenredar esta madeja. Es preciso tener esto en cuenta para poder enjuiciar correctamente las muchas debilidades de los pontificados siguientes. La consabida tragedia inherente a las luchas del papado medieval aparece cada vez más amenazadora: el papado no podía abandonar sus pretensiones de poder típicamente medievales, pero precisamente ellas lo llevaron al (ya «moderno») «cautiverio de Babilonia», a Aviñón.

2. El sucesor de Bonifacio VIII, Benedicto XI (1303-1304), hombre de gran religiosidad, fue muy condescendiente con las exigencias del rey francés, revocó los decretos de su predecesor y autorizó los impuestos de Felipe. Lo hizo, sin embargo, sin incurrir en debilidades indignas; absolvió al rey de la excomunión, sobreseyó también las severas condenas contra la familia de los Colonna, pero también excomulgó a los autores del atentado de Anagni. Mas lo histórico no discurre, o apenas discurre, según categorías morales subjetivas. La debilidad objetiva sucumbió ante la

[14] Aquellas y las posteriores pretensiones curialistas, tan exaltadas, son muy poco representativas de la doctrina pura de la Iglesia; igualmente, la bula *Unam sanctam,* en su conjunto, no es una declaración dogmáticamente vinculante. Esto cuando menos ha demostrado Pío XI al renunciar al poder temporal de la Iglesia; pero, por lo demás, también lo ha demostrado el *Codex Iuris Canonici,* que no contiene nada de estas reivindicaciones, pero que al mismo tiempo establece explícitamente (c. 5) que los conceptos jurídicos anteriores de los que no se habla en el código han de considerarse abolidos. También Pío XII define aquellos conceptos como condicionados por la época medieval.

mayor vitalidad de lo político-nacional. La herencia que quedó dentro de la Iglesia fue una curia dividida (al lado del partido francés había otro romano, defensor de una política al estilo de Bonifacio VIII). Felipe, por su parte, no estaba todavía satisfecho: el papado debía estar en *permanente* dependencia de Francia. Incluso parece que el rey lo logró.

a) En efecto, cuando tras una sede vacante de once meses fue elegido papa Clemente V (1305-1314), un hombre débil, de nacionalidad francesa, anterior arzobispo de Burdeos, Felipe logró de él no solamente que asistiera a su coronación en Lyón, sino también (a pesar de las muchas promesas en contrario hechas a los cardenales) que fijara su residencia permanente en suelo francés: desde 1309 Clemente V residió en Aviñón.

b) Aviñón era un feudo imperial alemán (traspasado a los de Anjou), que entonces pertenecía a Nápoles; Clemente VI (1342-1352) lo compró y lo convirtió en posesión pontificia propia; pero Aviñón estaba rodeado de territorio francés y situado, de hecho, en el radio de acción de la influencia del rey de Francia. Es cierto que Clemente V pensó retornar a Roma, y lo mismo Juan XXII y, al principio, también Benedicto XII; pero lo que en realidad *hicieron* fue decisivo para el curso de los acontecimientos de Aviñón; con Clemente V y Clemente VI aumentó considerablemente el número de los cardenales franceses, que llegaron a tener la mayoría de los dos tercios; Benedicto mandó construir la residencia de los papas en Aviñón.

c) En conjunto, los pontificados de los dos sucesores de Bonifacio VIII significaron nada menos que el reconocimiento efectivo de la independencia político-eclesiástica de Francia. Esta ya existía a raíz de la suspensión a favor de Francia de la bula *Unam sanctam.* Pues ésta suponía nada menos que la renuncia efectiva a la esencia del derecho del papa a la hegemonía política. Es cierto que los papas de las postrimerías del Medievo no renunciaron, teóricamente, a este derecho, especialmente respecto a Alemania. Pero en todas partes la evolución jugaba a favor de la supremacía de lo nacional. Esto es aplicable también a Alemania, donde se llegó a la Bula de Oro de Carlos IV (1356), aunque las relaciones de Carlos con el papa eran en sí buenas.

3. Felipe insistió en la condena de Bonifacio. Hasta quiso conseguir la corona alemana para su hermano, o sea, para Francia (sin embargo, fue elegido Enrique VII de Luxemburgo [1308-1313]) y exigió la supresión de la rica orden de los templarios. Efectivamente, el proceso contra el papa difunto se abrió, con absurdas acusaciones (1310). Sólo cediendo en el asunto de los templarios pudo el papa desembarazarse del penoso e imposible proceso contra su antecesor, es decir, reservar la cuestión a su propio juicio. Clemente V tuvo la suficiente dignidad para oponerse a la condena de Bonifacio VIII, a pesar de que el rey había presentado una enorme cantidad de «declaraciones de testigos». Tras la anulación de otros

decretos de Bonifacio y tras la absolución de Nogaret, el XV Concilio ecuménico de Vienne (1312) pudo declarar inocente a Bonifacio.

En la cuestión de los templarios (que ya no tenían ninguna misión específica y cuya filial de París se había convertido en una especie de banco internacional) venció el rey. Pero también en este caso demostró el rey sus más bajas cualidades. Basándose en sospechas infundadas y movido únicamente por su afán de poder y su codicia, mandó encarcelar a todos los templarios (1307) y procesarlos como herejes. La Inquisición entró en acción y la tortura arrancó «confesiones» inválidas. Cincuenta y cuatro caballeros, que revocaron sus «confesiones» fueron quemados como reincidentes (1308).

Finalmente, el Concilio de Vienne (aunque sin decretar ninguna condena) dispuso la supresión de la orden (1312) por medio de un decreto de la sede apostólica, «porque tenía mala fama y ya no era útil». Puede tenerse por seguro que la orden, en su conjunto y en todo lo esencial, era inocente.

4. También el sucesor de Clemente V, Juan XXII (1316-1334), fue elegido tras dos años de orfandad en el solio pontificio. El nuevo papa, finalmente, determinó residir de forma estable en Aviñón. Su sucesor, Benedicto XII (1334-1342), hombre de moral rigurosa, cisterciense ansioso de reforma, construyó allí el palacio de los papas.

a) Clemente VI (1342-1352), abad benedictino y obispo francés, vuelve a ilustrar de forma especial la crisis a que fue llevada la Iglesia por causa del papado de Aviñón. La atmósfera de placentera existencia mundana en que Clemente vivió puede advertirse aún hoy en los frescos murales de sus habitaciones en el palacio papal de Aviñón.

b) Mientras tanto, la abandonada Roma se vio desgarrada por las luchas de la nobleza. En el año 1305 se formó por vez primera un gobierno popular; al papa se le encomendó el cargo de primer senador. En 1312 el rey alemán Enrique VII, luchando contra los Orsini, logró entrar en Roma y por encargo del papa fue coronado en el recién reconstruido Laterano, porque los Orsini dominaban el barrio del Vaticano. ¡Y precisamente el juramento de este soberano tan poderoso como consciente de su poder fue considerado como juramento feudal por el impotente Clemente V de Aviñón, dependiente él mismo del rey francés! Contra la voluntad del papa, en el año 1328 entró en Roma Luis de Baviera (§ 65), llamado y apoyado por los Colonna. Un parlamento ciudadano le confirió entonces la dignidad imperial en nombre del pueblo; el cardenal Colonna, asistido por dos obispos, llevó a cabo la coronación. Vestido aún con las galas de la coronación y sentado en la escalinata de san Pedro, el excomulgado rey alemán pronunció la sentencia de muerte contra el papa (entonces Juan XXII), como «hereje y reo de lesa majestad», y el populacho quemó una figura de paja del pontífice. Al mismo tiempo algunos partidarios del papa anunciaron la excomunión contra Luis: ¡qué cuadro tan desolador!

c) Inocencio VI (1352-1362) vivió con sencillez y fue hombre religioso. Se preocupó de la reforma de la Iglesia; pero apenas tuvo éxito en este sentido. Mientras tanto hubo otra cosa de importancia para el futuro: el cardenal Gil de Albornoz († 1367) restableció en el Estado pontificio y en Roma en contra de la nobleza (ya conocemos la persistente lucha de los Colonna contra los Orsini) la hegemonía papal, creando así las condiciones para el regreso de los papas a su ciudad. En parte también cooperó en el mismo sentido el despertar todavía incierto, pero ya potente, de la voluntad popular (con y contra el tribuno popular Cola di Rienzo), en lo cual ya se manifestaron los inicios del Renacimiento.

d) En el año 1365, el mismo Carlos IV se presentó en Aviñón; a sus ruegos de que el papa volviera a Roma se unieron los de Petrarca, santa Brígida y santa Catalina de Siena. Efectivamente, Urbano V (1362-1370), a quien la Iglesia ha incluido en el número de los bienaventurados, volvió a Roma; en el año 1367 realizó su entrada solemne. En el año 1369 acudió a Roma el emperador romano de Oriente, Juan V Paleólogo, para reanudar —en contra de la voluntad de la Iglesia bizantina— las gestiones de la unión y conseguir así ayuda contra los turcos. No obstante, el salvaje desorden que allí reinaba tras la muerte de Albornoz «expatrió» nuevamente al papa, que poco después murió.

Gregorio XI, el último papa francés (1370-1378), murió por fin en Roma, y por cierto en el Vaticano, que en adelante fue la residencia papal.

Pero las graves perturbaciones en el Estado pontificio no estaban ni mucho menos aplacadas; surgieron nuevas insubordinaciones contra los funcionarios pontificios franceses «importados»; mercenarios bretones al servicio del papa lo devastaron todo; el interdicto contra el principal partido romano reavivó las fuerzas antipapales. En una palabra: la confusión en Roma y en el Estado pontificio era tan grande que el mismo Gregorio XI pensó seriamente en retornar a Aviñón.

5. En esa ciudad reinaron siete papas, todos franceses. Excepto Benedicto XII e Inocencio VI, los otros fueron propiamente «obispos de la corte de Francia». Este «exilio» fue un golpe terrible tanto para la fuerza interna como para el prestigio externo del papado.

a) Para la *fuerza interna:* el papado estuvo separado de Roma, su suelo natural, y, con ello, de las raíces de su fuerza moral en pequeña parte y de las raíces de su fuerza material en su mayor parte. Ya hemos referido que el orden en el Estado pontificio y en Roma se desbarató; el poder político del papa decreció amenazadoramente. La presión del monarca francés logró que el papa nombrase para el supremo senado de la Iglesia una mayoría de cardenales franceses, que así (y por ellos también la monarquía francesa) se enseñorearon del papado. El ideal de la *libertas* de la Iglesia, que se había tardado siglos en obtener y defender, acabó por convertirse en su contrario (¡y con cuán ínfimo estilo!). En el curso de los

acontecimientos hay un algo de fatalidad: la transformación de la idea papal medieval no se efectuó por propia iniciativa de las instancias eclesiásticas competentes; fueron más bien las fuerzas hostiles las que la demolieron y modificaron en una especie de proceso de destrucción; la transformación se completó más bien en la Edad Moderna con la renuncia voluntaria de los Estados pontificios. Entonces, en la baja Edad Media, el papado perdió la mayor parte de su libertad e iniciativa, porque no vivió suficientemente de su propio centro espiritual. La búsqueda de un «protector» (que la Iglesia nunca ha podido encontrar) y, además, la insistencia en ciertas pretensiones (que jamás han podido satisfacerse) llevaron el papado a Aviñón y allí lo sometieron a una voluntad extranjera.
La decadencia de la autoridad interna se echó de ver también en el proceder del colegio cardenalicio. El derecho a la elección del papa y la participación en su gobierno dieron pie a la idea del reparto de poderes y, muy pronto, también a la idea de la autonomía de los cardenales, proveniente directamente de Dios[15].

El desfallecimiento de la fuerza interior se hace aún más evidente en el hecho de que los papas se vieron cada vez más imposibilitados de ejercer con éxito su ministerio docente y pastoral; ¡cómo, si no, hubiera sido posible la penosa discusión de Juan XXII con los franciscanos en la llamada «controversia teórica sobre la pobreza» (§ 65, 2)!

b) El *prestigio externo* del papa decayó 1) en la misma medida en que el papado, que está para servir a todos los pueblos, pareció, sin embargo, servir a los deseos egoístas de un solo país; la antigua cuestión del emperador en el norte y sur de Italia y su relación política con el papa siguió sin resolverse. 2) La poco escrupulosa lucha de Felipe el Hermoso y posteriormente de Luis de Baviera (§ 65) y el ajetreo mundano de la corte pontificia hicieron disminuir el profundo respeto *religioso* de los pueblos ante el papa; las gentes se habituaron, mucho más que hasta entonces, a ver en el papa un soberano político (en lucha por metas políticas) junto con otros soberanos y a combatirlo también con medios políticos.

Por lo mismo también disminuyó la autoridad docente del papa, o su reconocimiento, hasta entonces prácticamente intangible. La opinión de que un papa puede ser hereje, defendida teóricamente por los canonistas y llevada también a la práctica por los legistas en las acusaciones contra Bonifacio VIII, dio pie a nuevas y crecientes críticas.

Hasta Juan XXII tuvo que retractarse en su lecho de muerte de ciertas doctrinas escatológicas. Cada vez fueron más los grupos que se sustraían al juicio del papa.

---

[15] Cf., por ejemplo, la primera capitulación electoral de los cardenales en la elección de Inocencio VI.

c) Los medios del interdicto y de la excomunión fueron empleados con excesiva frecuencia (especialmente en la lucha contra Luis de Baviera); se hizo consumo de ellos en toda regla. A la amenaza eclesiástica le faltó muy a menudo la fuerza para ejecutarla. Las bulas de excomunión de Juan XXII fueron fijadas en las iglesias de Aviñón, pero en Alemania no se les prestó mucha atención. Mucho más contraproducente fue la espada de doble filo del interdicto, que de hecho separó grandes masas populares, a veces durante años, de la vida sacramental de la Iglesia, contribuyendo así a su degeneración moral. La situación fue completamente absurda cuando el interdicto fue lanzado contra los Santos Lugares de Palestina.

El interdicto lanzado contra el respectivo lugar de residencia de Luis de Baviera, con sus efectos disolventes para la Iglesia, duró más de veinte años, hasta que finalmente la declaración de Ranse de 1338 y una ley imperial de Luis estableció la prohibición de observar en adelante el interdicto.

La debilidad específica de las censuras espirituales consistía en que raras veces se decretaban realmente en defensa de los intereses espirituales. Con harta frecuencia lo que estaba en juego era el poder, las pretensiones políticas o el dinero.

Muchos pequeños cismas particulares (unas partes de las diócesis y de las órdenes se adherían al emperador, otras al papa) parecían preparar el terreno para el futuro cisma de Occidente.

En 1339 comenzó la Guerra de los Cien Años entre Francia e Inglaterra, que hizo que ésta fuera hostil al papado «francés», que a su vez era opuesto al colegio de los grandes príncipes electores alemanes.

Los años 1348 y 1352/53 fueron testigos de graves epidemias de peste, de tumultuarias persecuciones de judíos, de procesiones de flagelantes, de intranquilidad espiritual y religiosa: la impresión de desorden, más aún, de catástrofe, cunde por muchas partes y deja atónitos los ojos de cualquier espectador.

6. En la curia papal de Aviñón se desarrolló una *economía financiera* impropia de eclesiásticos, que perjudicó gravemente a la Iglesia. Unida frecuentemente a la *simonía* y al injusto y desmedido favoritismo respecto a los parientes del papa (nepotismo), constituyó una de las fuerzas más disolventes dentro de la Iglesia y una de las grandes causas que prepararon el terreno a la Reforma[16]. Pues ni Clemente V ni el Concilio de Vienne,

---

[16] Tras algunas tentativas en el siglo XIII con Inocencio III, más aún con Nicolás III y especialmente con Bonifacio VIII, en el siglo XIV se experimentó una aguda exasperación del nepotismo. Clemente V le rindió tributo de modo increíble, nombrando cardenales a cinco de sus parientes; en sus disposiciones testamentarias dejó a sus parientes un millón de florines de oro, que debían haber servido para una cruzada. También Juan XXII y especialmente Clemente VI se ensuciaron con el nepotismo. Y al

convocado expresamente para tal fin, hicieron realmente nada por la reforma, una reforma que ya era tan necesaria como urgente en el sentido más propio de la palabra. La monstruosa afirmación de que en la curia romana no podía en absoluto darse la simonía (dado el poder del papa de disponer sobre todas las cosas) nos da a entender con cuán extremosos argumentos trataba la curia de eximirse de la obligación de reforma precisamente en este punto. Pero el caso es que, de hecho, y por desgracia, la simonía en sentido amplio fue una nota distintiva de las costumbres curiales en Aviñón, heredada luego también por la curia romana, hasta Bonifacio IX, «tarado con la más perniciosa de las avaricias y la peor de las simonía» (Dietrich de Niem), que tomaba dinero de todos los aspirantes a un cargo y concedía las correspondientes prebendas al mejor postor.

El cobro de impuestos de diversas clases por parte de la curia, desde luego, estaba en sí justificado, como ya hemos visto. Entonces, en Aviñón, no se recibían ingresos del Estado de la Iglesia; los intentos de establecer allí el orden y la guerra del papa contra las ciudades del norte de Italia produjeron, por el contrario, nuevos y grandes gastos. El papado únicamente podía satisfacer sus necesidades habilitando nuevas fuentes de ingresos.

Mas con ello no está justificada la economía financiera que de hecho se practicó en Aviñón. Porque *a)* las susodichas necesidades fueron aumentadas en exceso por la insaciable y mundana vida de corte que se llevaba en Aviñón; *b)* los mismos impuestos exigidos por la curia fueron exageradamente incrementados (en el indicado sentido irreligioso) y obtenidos mediante una praxis inmoral en la provisión de los cargos; *c)* además, no siempre fueron empleados para los fines prescritos. En esta evolución, por lo demás, la culpa principal no la tuvieron los papas en particular, los cuales a veces se opusieron a las irregularidades o, como Juan XXII, impusieron un orden riguroso en la gestión financiera, o también, como Benedicto XII, trataron de atajar todos esos abusos con que siempre nos encontramos en la provisión de cargos: venta y acumulación de prebendas, nepotismo, aumento de contribuciones, violación de la obligación de residencia, decadencia de la disciplina de las órdenes. La culpable fue la curia pontificia, los culpables fueron los curiales, que vivían de ella. Ahí surgió un gran aparato administrativo, en el cual se pensaba en exceso con criterios comerciales, y según ellos se actuaba, y cuyos funcionarios cometían muchas injusticias en beneficio propio. Los acontecimientos demostraron que estaba mucho más que justificada la admonición de san Bernardo de guardarse de transformar la casa del sumo sacerdote en una curia y en una vida cortesana (§50).

último papa residente en Aviñón, Gregorio XI, santa Catalina también le echó en cara su nepotismo.

7. Otras fuentes de ingresos de la curia papal, *más antiguas* y tradicionales, eran los bienes de dentro y fuera del Estado pontificio, el óbolo de san Pedro (Polonia, Hungría, Inglaterra), los tributos de Estados obligados al feudo, los impuestos por exención, los diezmos, los derechos de palio de los arzobispos, las aportaciones de los prelados en sus visitas a Roma, los *servitia communa* (o sea, los derechos de reconocimiento de obispos y abades por su nombramiento)[17], los impuestos extraordinarios (por ejemplo, para «cruzadas» de todo tipo), las tasas por documentos de privilegios y dispensas.

Lo que constituyó la base de los *nuevos* ingresos fueron las *reservaciones* pontificias. Los papas habían ido progresivamente adquiriendo el derecho de ocupar cargos en las más diversas iglesias de la cristiandad. Primeras ocasiones para ello fueron, por ejemplo, las exenciones, o las apelaciones a Roma (en caso, por ejemplo, de una elección discutida, luego de obtenida la confirmación). Después, la doctrina del poder absoluto del papa ofreció la posibilidad de disponer directamente de oficios y beneficios de iglesias extranjeras. Basados en esta concepción, los papas se reservaron al principio la ocupación de algunos cargos determinados. Pero luego hicieron reservaciones *generales,* esto es, reservas de categorías enteras de beneficios: todos los cargos que quedaban vacantes mientras sus ocupantes se hallasen en la curia romana (este concepto lo extendió Bonifacio VIII hasta una duración de ocho días de viaje) quedaban reservados a la curia para su ocupación. Este derecho aún fue más ampliado en Aviñón. Juan XXII dispuso que todos los cargos, en cuya gestión participase la sede apostólica, bien fuera por recurso, traslado, deposición o promoción, debían quedar reservados a la misma. El celoso reformador Benedicto XII fue el que en 1335 resumió y perfeccionó todas estas disposiciones[18].

Las prebendas iban anejas a los cargos que había que ocupar. Para la concesión de semejantes prebendas los papas percibían una parte de los ingresos anuales, diversamente clasificados según se tratase de prebendas mayores o menores. Desde Juan XXII quedaron también reservados a la curia los ingresos de las prebendas vacantes y la *herencia* de los sacerdotes. Se elevaron las tasas, las colectas extraordinarias fueron más frecuentes.

Surgió también la mala costumbre de que contra entrega de una determinada suma se adquiría el derecho de aspiración a una prebenda, mientras ésta todavía estaba ocupada = *expectativas.* En seguida comenzó a

---

[17] Desde el siglo XIII, la Iglesia fue apropiándose cada vez más del derecho de confirmación. La última etapa de esta evolución medieval en perjuicio de los metropolitanos (véase ya la lucha de Hincmaro de Reims, § 41) llegará con el tercer período del Tridentino.

[18] Durante el cisma (§ 66) y durante el pontificado de los papas del Renacimiento las posibilidades se desarrollaron aún mediante las normas de la cancillería.

ocurrir que semejante derecho se concedía a varias personas. El abuso fue bastante más grave cuando, en contra de las disposiciones canónicas, varios beneficios vinculados al deber de la cura de almas se concedían a una misma persona *(cumulus)*[19]. Entonces, en uno u otro lugar, quedaba desatendida la cura de almas, o el propietario del cargo buscaba un *sustituto* o suplente. Como a éste le pagaba todo lo peor que podía, comenzó a haber un clero deficiente en el orden intelectual, moral y social, un *proletariado espiritual,* que en las postrimerías del Medievo perjudicó el prestigio de los sacerdotes y frecuentemente contribuyó a que el pueblo prestase oídos con harta facilidad a críticas anticlericales sedicentes, pero también justificadas; se comprende que con estos procedimientos la cura de almas presentase grandes y graves lagunas.

Estos diferentes abusos se vieron favorecidos por la creciente centralización de la curia papal, la cual facilitó de modo especial el soborno y la compra de cargos espirituales. También acarreó el debilitamiento interno de las diócesis, dado que los propietarios de cargos eclesiásticos se iban independizando del obispo diocesano o del metropolitano. Fomentó además un fuerte éxodo de la jurisdicción religiosa hacia Roma, lo cual, junto con sus ventajas (un procedimiento más objetivo y justo), trajo también muchos inconvenientes del tipo citado.

8. En conjunto, pues, lo que hubo fue una impresionante inversión del punto de partida y del significado de la reforma gregoriana, que en su batalla contra la simonía había luchado en realidad contra el dinero. Sin duda, estos daños han sido, tanto en tiempos pasados como en tiempos recientes, desmedidamente exagerados. Así, cuando un cazador de cargos como el humanista Petrarca critica el comercio de cargos de la curia, sus invectivas no pesan mucho. Pero aquí ningún retoque injustificado puede atenuar la fuerza de una descripción conforme a la verdad. Ya vimos que estas cosas iban creciendo con cierta consecuencia lógica desde hacía mucho tiempo; y nos es imposible rechazar[20] como carente de fundamento

---

[19] Contra el *cumulus* se habían pronunciado ya algunos sínodos desde fines del siglo XI. Las prohibiciones aumentaron entonces hasta las postrimerías de la Edad Media: su reiteración indica cuán hondamente arraigado estaba el abuso. Pese a todas las lamentaciones y pese a todas las reformas, el *cumulus* continuará siendo *el* gran mal de la Iglesia, incluso después del Tridentino y hasta la secularización.

[20] La crítica de Walter von der Vogelweide estaba condicionada por su apasionada toma de posición política. Su observación respecto a la donación de Constantino (con ella se vertió veneno en la cristiandad) tiene paralelos en Dante (¡Oh Constantino, retira / lo que le diste al papa. / Entonces descendió / la maldición a la cristiandad! *[Inferno,* 19] y el áspero reproche en el *Paradiso* [cantos 11 y 12]). La misma idea se observa en Freidank (la red romana recibe oro, plata, ciudades, países), en algunas crónicas (como, por ejemplo, en una francesa: el papa es el más insaciable de los mortales) y en el *Evangelium Pasquilli secundum marcas argenti* de los *Carmina Burana,* que reapareció

la gran cantidad de amargas acusaciones que desde el siglo XII en adelante resuenan en casi todos los países. También los informes y juicios de hombres absolutamente *fieles al papa,* como las duras manifestaciones del curialista (!) Agustín Triunfo, ermitaño de san Agustín, y las del minorita, también curialista, Alvarez Pelayo (¡testigos presenciales!), quienes no vacilaron en comparar a los jefes de la Iglesia con lobos rapaces que se nutren de la sangre de los fieles y describieron tan despiadadamente la codicia y la venalidad del *clero de la corte* papal, demuestran de forma incontestable hasta dónde habían llegado los abusos. ¡Añádanse a esto los serios reproches de santa Brígida de Suecia y de santa Catalina de Siena, que recordaba al papa que no sólo debía ser soberano, sino también pastor!

Ciertamente, como ya se ha dicho, hay toda una serie de causas que de algún modo pueden aclarar por qué todos estos fenómenos tuvieron lugar precisamente bajo los papas de Aviñón y tras el exilio aviñonés; las resumimos en estas palabras-clave: paso de la economía en especie a la del dinero; gastos crecientes por mecenazgos, edificaciones (y también lujo, vida cortesana, nepotismo); la política: el gobierno de Bonifacio VIII casi arruinó a la curia; en la catástrofe de Anagni se perdieron casi todas las existencias de oro y plata; costosas luchas con Francia e Inglaterra, que además ya no enviaba dinero; desaparición de los ingresos del mismo Estado pontificio...

Pero de tales causas no se puede deducir un auténtico descargo a favor del ministerio espiritual. Veremos que las circunstancias todavía se agravaron más, para mal de la Iglesia, durante el cisma de Occidente y durante el Renacimiento. Efectivamente se trata de una línea evolutiva bastante recta.

Precisamente el católico que honra a la Iglesia como madre no tiene ningún interés en encubrir las culpas existentes. Los males demuestran que la santa Iglesia, según lo que se anuncia en el evangelio, es también una Iglesia de pecadores. La posterior superación de estos males nos permite reconocer lo imperecedero de la Iglesia. Pues su esencia íntima es divina, y ella ha permanecido intacta en medio de la corrupción. Fundamental para todo tipo de crítica de los acontecimientos de la historia de la Iglesia es la *distinción entre el cargo y la persona.* Esto bien lo sabían los críticos *elegidos* de entonces, un san Bernardo, un san Francisco, una santa Brígida de Suecia, una santa Catalina de Siena. Si tomamos en serio los valores religioso-eclesiásticos de los que vivieron estas figuras heroicas, entonces no podemos por la buenas, cambiando (en cierto modo caprichosamente) la norma, dejar a un lado la consecuencia, para ellos la más importante, esto es, la afirmación a la vez doliente y creyente de esta Iglesia censurada. Los

---

en la época de los Concilios de Basilea y de Constanza con otras groseras burlas de las compras y ventas romanas.

abusos en la Iglesia no disminuyeron, sino que inflamaron su fidelidad a la madre de los santos. Ellos iniciaron la reforma en sí mismos y, al censurar, no querían nada para ellos, sino que estaban impregnados del celo del misionero, que solamente quiere ser *servidor* de la buena causa.

El fracaso tuvo consecuencias concretas en la historia de la Iglesia: la presión financiera ejercida por la curia sobre las Iglesias llegó a ser uno de los más poderosos argumentos para exigir Iglesias territoriales y estatales. Ocasión tendremos de conocer exhaustivamente la función de este factor en la apostasía de la Reforma y en los movimientos nacionales dentro de la Iglesia católica.

9. Las antedichas circunstancias, en las cuales se encontraba la suprema jefatura de la Iglesia, tenían un sustrato que se había ido formando desde hacía mucho tiempo: el desarrollo de la organización de todo el alto clero había obedecido muy principalmente a leyes económicas.

a) El creciente poderío —adquirido a lo largo de dos o tres siglos— del Capítulo catedralicio frente al obispo (con su participación en los bienes eclesiásticos y en las rentas de éstos) representó una cierta tendencia centrífuga en la constitución eclesiástica, opuesta a la tendencia centralista del oficio episcopal. Pero al mismo tiempo contribuyó a dar un carácter más definido a la jefatura episcopal. Y cuanta mayor fue la influencia del Capítulo catedralicio, por ejemplo, en las capitulaciones electorales, tanto más codiciados fueron los respectivos cargos y prebendas. Acabaron convirtiéndose progresivamente en privilegio de la nobleza.

Por desgracia, con la consabida decadencia, para todos los cargos eclesiales se impuso cada vez más esta convicción: el oficio es el beneficio. Por el beneficio se perseguía el oficio.

b) La historia de todas las diócesis en la Edad Media demuestra la incalculable importancia del Capítulo catedralicio, para bien como para mal. Pero para la historia de la Iglesia tuvo consecuencias más importantes —porque era más central— la evolución del colegio cardenalicio. De múltiples formas limitó el curialismo universalista, por el mero hecho de que los cardenales representan a su país. Por otra parte, durante los siglos XIV y XV (y hasta en el XVI) el mismo papado y los cardenales urgieron para que se estableciera un curialismo lo más fuerte posible. En este sentido, pues, la evolución está marcada por dos tendencias que se combaten mutuamente, regateándose —por decirlo así— el precio y empujando en distintas direcciones.

Desde el siglo XI, el incremento del poder de los cardenales corrió parejo con el incremento del poder papal. Desde entonces los cardenales se organizaron también como colegio. La ley de 1059 sobre la elección del papa concedió a los cardenales el derecho *decisivo* de voto. La de 1179 les concedió el derecho *exclusivo;* en el período de sede vacante sólo ellos eran los depositarios del poder (es significativa la larga duración de las sedes

vacantes a finales del siglo XIII). Entonces los cardenales ocupaban el puesto de la antigua burocracia pontificia en la administración político-económica y en el asesoramiento religioso-eclesiástico). Desde el siglo XII, y especialmente desde el siglo XIII, poseyeron también, y en cantidad notable, beneficios externos. Bajo el pontificado de Nicolás IV (1289) se les adjudicó la mitad de la mayor parte de los ingresos regulares de la curia romana. Un medio de mantener y aumentar este poder fueron también las capitulaciones electorales.

Desde entonces los papas tuvieron que contar, en lo eclesial, político y económico, con esta mayor influencia de los cardenales, y los cardenales, a su vez, constituyeron un importante factor incluso en los planes de las grandes potencias políticas. Por la evolución desde la segunda mitad del siglo XIII, bajo Bonifacio VIII y en Aviñón, ya sabemos cómo Francia fue el primer país que explotó todo esto a gran escala. En las facciones que se formaron entre los cardenales también se reflejó la oposición económica y política de las antiguas familias nobles, tanto la de los güelfos y gibelinos como la romano-francesa. En síntesis la hemos visto ya reflejada en la lucha de los Colonna, aliados con Felipe IV, contra Bonifacio VIII. El propio cisma de Occidente sólo fue posible gracias a estas fuerzas separatistas y centrífugas. El Renacimiento brindará una configuración radicalmente nueva; el colegio cardenalicio se convertirá en el colector de las grandes familias rivales: Róvere, Colonna, Orsini, Borgia, Farnesio, Médicis: el papado, con el simultáneo incremento y exageración de las exigencias económicas sobre toda la Iglesia, se convertirá en una dinastía principesco-territorial.

La gran línea del típicamente medieval universalismo del poder papal cambió de dirección y en adelante se orientó (en medida considerable) en un sentido egoísta y terreno.

10. La época de Aviñón tuvo también sus luces. Los méritos contraídos por sus logros económicos-financieros y sus realizaciones artísticas no pueden, ciertamente, iluminar el cuadro en lo esencial. Pues el papado, esencialmente, es una institución *religiosa* y no *cultural.* Y, además, su fuerte orientación por estos derroteros desembocó en el papado político-cultural del Renacimiento, que tantos daños ha causado a la Iglesia.

a) Pero, por otra parte, también hubo en Aviñón, como ya hemos señalado, una serie de papas que fueron hombres religiosos, ansiosos de reforma: Benedicto XII, Inocencio VI, Urbano V, Gregorio XI. Ante todo es consolador, desde el ángulo cristiano, que en esta época de egoísmos nacionales y sociales fuese la *Iglesia* la que con extraordinario cuidado se preocupase del bien material y espiritual de muchos cristianos que habían caído en manos de los infieles (misión en el próximo Oriente) y la que de distintas formas emprendiese la *misión entre los paganos* de la India, Asia

central y China. En los siglos XIII y XIV fueron principalmente los franciscanos y los dominicos quienes, a través del Asia central, llegaron hasta los mongoles (Juan del Pian del Carpine, Guillermo de Rubruck) y, a través de la India, hasta la China (Juan de Monte Corvino, Odorico de Pordenone), y todo ello en calidad de enviados del papa y del rey.

b) El resultado global fue, por desgracia, totalmente negativo: el régimen de beneficios (con el fiscalismo) y el descontento por él provocado generó la disolución de las actitudes básicas medievales y preparó las modernas: una cierta nacionalización, debilitamiento del concepto de Iglesia en la conciencia de los pueblos. Esto supuso un progresivo alejamiento del papado de entonces y un robustecimiento del sistema —opuesto a Roma— de la Iglesia territorial. Efectivamente, el proceso de transformación, de suyo natural durante el necesario crecimiento de los pueblos, se convirtió ya en Aviñón en un movimiento desligado de la autoridad eclesiástica. La evolución, ciertamente, discurrió dentro de los límites del dogma de la Iglesia y en una fidelidad básica al papa como supremo maestro, pero, por otro lado, amparó, más aún, posibilitó los ataques dogmáticos contra el papado.

Mención especial merece otro peligro que, en el cisma, se presentará aún más amenazador. Dado que el papado —incluso considerado sólo en su aspecto histórico— es una representación esencial y sintética de toda la Iglesia, cualquier ataque contra el papado se convierte necesariamente en un ataque contra la Iglesia. Así, dado el curso de aquella evolución, el peligro latente creció innecesariamente y de modo sumamente amenazador. A lo que también se sumó la centralización cada vez mayor de todo el poder *eclesiástico* en la persona del papa. Este fue el precio que históricamente se pagó por la consecuente maduración del primado fundamentado en la designación de Pedro como piedra. Lo que hizo que innecesariamente llegara a ser tan amenazadora la evolución aquí descrita (y que luego proseguiremos) de la concentración del mayor poder posible en la persona del papa fue el hecho de que. en esta evolución también iba implícita la pretensión del poder sobre lo temporal, contra todo lo cual no sólo podía sino debía levantarse una *legitima* oposición. En Wiclef, por ejemplo, veremos cómo desgraciadamente todas estas tendencias se volvieron por sí mismas contra la esencia del primado.

§ 65. *ULTIMA LUCHA ENTRE EL PAPADO Y EL IMPERIO. NUEVA CONCEPCION DEL ESTADO INDEPENDIENTE*

1. La caída de Bonifacio VIII y el exilio de Aviñón señalaron, efectivamente, el fin de la supremacía papal específica del Medievo. Ya hemos visto cómo, a pesar de todo, ninguno de los dos contrincantes renunció propiamente a sus reivindicaciones. Especialmente el papado,

convertido en francés, intentó continuar imponiendo sus reivindicaciones universales frente al imperio. Esto es aplicable de modo especial a Juan XXII (1316-1334). Pero ya sabemos por qué, naturalmente, ni Enrique VII ni su sucesor Luis de Baviera (1314-1347) estuvieron dispuestos a renunciar a sus reivindicaciones de hegemonía sobre Italia precisamente durante este papado. A esto se añadió el hecho (como consecuencia de las controversias con Felipe el Hermoso) de que la nueva idea del Estado independiente triunfó: superficie de fricción bastante para llevar otra vez a la guerra a los entonces jefes del Occidente.

2. En esta lucha, de entrada, el papado se halló en una posición claramente desfavorable. Desfavorable no sólo por su debilidad política, sino por sus achaques internos. Buena muestra de ellos fue la llamada *discusión teórica de la pobreza,* bajo el pontificado de Juan XXII.

Para suavizar la tensión entre la corriente rigorista (espirituales) y la moderada en la orden de los franciscanos, se buscó una salida diciendo que el derecho de propiedad de los bienes donados a la orden pertenecía a la Santa Sede y que la orden sólo tenía el derecho de usufructo (§ 57). La corriente rigorista rechazó esta distinción como no genuina, lo que nuevamente dio ocasión a que Juan XXII publicase una bula contra los *Vraticelli,* denominación que entonces apareció por vez primera (1318). La idea de que Cristo y los apóstoles poseyeron bienes personales y comunes ya había sido rechazada por toda la orden, en el Capítulo general de Perusa (1322), como doctrina no católica; renunció al derecho de propiedad de la Santa Sede sobre el patrimonio de la orden y declaró herética la frase: «Cristo y los apóstoles no tuvieron ningún *derecho de uso* sobre las cosas necesarias»; esto provocó una fuerte tensión entre él y los franciscanos. Con no poco trabajo se consiguió la sumisión de la mayoría de la orden. Pero una considerable minoría, entre la que se encontraban las cabezas directivas, no vaciló en acusar al papa de herejía. Tres importantes miembros de la orden, entre ellos el general Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham (§§ 62, 68), se acogieron a la protección del enemigo del papa, Luis de Baviéra (1328). Con ello, la controversia interna «franciscanos-papa» se convirtió en un factor de la trascendental lucha entre el papa y el emperador.

3. El anciano Juan XXII, de recta moral personal, pero de natural dominador y financiero, quiso restablecer el poder pontificio en Italia. Al designar Luis de Baviera vicarios imperiales para Italia, entró en lucha con él, lucha que el emperador prosiguió hasta su muerte (1347), incluso en los siguientes pontificados. El papa Juan mantuvo las mismas anacrónicas reivindicaciones de Bonifacio VIII. Luis se había atribuido la autoridad suprema en Italia sin haber sido coronado emperador. Cuando Juan XXII le suspendió por esta causa, Luis declaró a su vez que el papa había sido ilegalmente elegido y apeló a un *Concilio General,* como única

representación de toda la Iglesia, y a un futuro papa legalmente elegido (apelación de Sachsenhausen [1324]). Luis fue excomulgado inmediatamente y a su territorio se le aplicó el interdicto (1324). La respuesta del bávaro fue la «deposición» del papa, decidida en una asamblea del «pueblo romano», por herejía (relacionada con su declaración sobre la pobreza de Cristo), la exaltación de un *espiritual* como antipapa (Nicolás V [1328-1330, † 1333] fue el último antipapa imperial) y la coronación de su propia persona de manos del antipapa (1328). Como en otros tiempos Felipe IV, también ahora Luis encontró aliados entre el clero y entre los seglares que defendieron su causa contra el papa (el canciller de Luis, Ulrico el Salvaje).

Por su parte, el papa condenó al emperador como hereje y predicó la cruzada contra «ese bávaro». La gran lucha papa-emperador había sobrepasado sus límites, agotándose radicalmente en el uso de los medios. El imperio era un mero título y las respectivas reivindicaciones papales sólo eran reminiscencias. Ni el emperador estaba en condiciones de quebrantar definitivamente la posición eclesiástica del papa ni éste la situación política del emperador. Los antiguos esquemas ya no se ajustaban más que a medias a la nueva situación. Y los medios del poder eclesiástico, pese a la integridad personal del papa, estaban excesivamente gravados por categorías mundanas.

Cuando el rey *francés,* muerto ya Juan XXII, logró impedir un tratado de paz entre la curia y Luis de Baviera, los príncipes electores (de Maguncia, Tréveris, Colonia, Palatinado, Sajonia, Brandeburgo, Bohemia), reunidos en la Unión electoral de *Rense* (1338), declararon que el rey alemán elegido por ellos no necesitaba ningún tipo de confirmación ulterior. Para nada se mencionó al papa: *la soberanía papal del Medievo había desaparecido definitivamente.* Fue sin más abandonada, lo mismo que en otro tiempo, en las leyes reguladoras de la elección papal, los derechos imperiales alemanes habían sido simplemente relegados. Pero los verdaderos actores no fueron ni el rey ni el emperador, sino los poderes particulares. Simultáneamente, pues, el poder de la monarquía alemana había disminuido notablemente y, en cambio, el de los príncipes electores particulares había aumentado.

4. La decisión de Rense significó para Alemania (esta idea ya se había impuesto en Francia y en Inglaterra)[21] la victoria de la convicción de que el poder político nacional era efectivamente independiente del papa. La última etapa de esta evolución fue la «Bula de Oro» de Carlos IV (1356), en la que fueron elevadas a ley del imperio las decisiones del año 1338, que rechazaban tácitamente las reivindicaciones papales. Ya conocemos los

---

[21] Para Francia, cf. la evolución descrita en la época de Felipe IV y de Aviñón. La Iglesia inglesa en la segunda mitad del siglo XIV pasó a depender enteramente del rey y su unión con Roma era muy débil, poco más que un símbolo.

antecedentes de esta *nueva* idea del Estado (la idea imperial de los Hohenstaufen; el concepto del Estado de Federico II; las teorías de Felipe el Hermoso y de sus «legistas»)[22]. Su desarrollo científico quedó plasmado tanto en los escritos polémicos político-sociales de Ockham, que se había refugiado en la corte de Luis (y que había calificado de hereje al papado de Aviñón, cf. § 67), como en el escrito *Defensor pacis,* compuesto por dos antiguos profesores de París que en 1327 también se habían acogido a Luis de Baviera: Marsilio de Padua y Juan de Jandún.

Como quiera que se enjuicie el efecto producido por este libro y el de los escritos político-eclesiásticos de Ockham, en el desarrollo de la historia del espíritu uno y otros tuvieron un significado revolucionario. *Defensor pacis* defendía no solamente la legítima idea de un Estado independiente, sino también su poder absoluto en cuestiones eclesiásticas; no solamente la inmediata procedencia divina del cargo de obispo, sino que los obispos tienen el mismo poder directo de Cristo que el papa y que el *Concilio ecuménico* (¡convocado por el poder temporal!) *es la suprema instancia de la Iglesia.* La funesta semilla de este libro no germinó, sin embargo, antes de los siglos XV y XVI: fue la base de la teoría conciliar (§ 66); las ideas que en él se desarrollan constituyeron luego las principales armas de los reformadores en su lucha contra el papado. Mucho más tarde, los mismos pensamientos siguieron alentando en el galicanismo, josefinismo y febronianismo.

La gran lucha tocaba realmente a su fin. Pero no se halló ninguna solución. Había fracasado la idea papal típica de la alta Edad Media. El Estado respondió con una reacción hostil e intentó apoderarse de la Iglesia: el pensamiento se torna en parte herético.

¿La responsabilidad? Es múltiple. Pero también se debe a que durante mucho tiempo la ideología hierocrática había sido en exceso el modelo de la curia romana.

§ 66. *EL CISMA DE OCCIDENTE*

1. El ardiente deseo de la cristiandad de que el papa regresara a Roma se vio, por fin, colmado. Además, en la elección del sucesor de Gregorio XI fue escogido un *italiano* (de Nápoles): Urbano VI (1378-1389), de rigurosa moral personal, celoso de la reforma, contrario al sistema aviñonés y destacado impugnador de la simonía, pero desgraciadamente también un extremoso representante de la idea del poder papal, que él entendía, a pesar de los grandes cambios de la conciencia

---

[22] Ya anteriormente, en el año 1281, el canónigo de Colonia, Alejandro de Roes, había exigido que el papa tuviera en cuenta las nuevas reivindicaciones nacionales.

general, sencillamente como ilimitado (incluyendo el derecho de deponer a todos los reyes y príncipes)[23].

a) Pero se demostró que el exilio de Aviñón había afectado hasta la medula la estructura eclesiástica: el *partido aviñonés,* o sea, el partido de los cardenales franceses, *siguió existiendo.* Y fracasó en la primera prueba de resistencia que tuvo que soportar. Es cierto que en tal fracaso hay que tener en cuenta la elección no del todo irrepochable del nuevo papa (los romanos, desconfiando del cónclave, en el cual los franceses tenían la mayoría de los dos tercios, presionaron a los cardenales), su impetuosa ambición de poder político y sus arrebatadas exigencias de reforma a los cardenales. Mas no por eso deja de ser cierto que la culpa principal fue de los cardenales franceses, por su insuficiente sentido de la responsabilidad: desconsideradamente, aunque se trataba de la cuestión más importante de la vida de la Iglesia (la unidad), pospusieron el bien de la colectividad a sus deseos personales y nacionales. *En Aviñón está la raíz del cisma de Occidente.*

Como estaban descontentos (por muchos motivos, todos egoístas) con el papa, *reconocido* incluso por ellos durante más de tres meses, declararon nula su elección y en el mismo desdichado año de 1378 nombraron antipapa a Clemente VII (1378-1394), *emparentado con la casa real francesa.* Bajo escolta militar Clemente marchó a Aviñón, donde se habían quedado algunos cardenales y parte de las autoridades curiales. Reorganizó la curia y nombró nuevos cardenales. Algunos cardenales más se separaron de Roma y se pusieron de su lado. Así surgió la nueva curia de Aviñón.

b) Dos papas estaban ya uno frente a otro. Enrique IV, Barbarroja, Federico II, Felipe IV y Luis de Baviera, desde mucho tiempo atrás, habían habituado funestamente a la cristiandad a la figura de un antipapa (con el pretexto de que el papa romano era hereje). Ockham había defendido incluso la tesis de que en la Iglesia podían existir perfectamente varios papas, independientes unos de otros (lo que en la práctica significaba la destrucción de raíz de la unidad de la Iglesia). Pues bien, ahí estaba la prueba como ejemplo. Los españoles se unieron a los franceses.

A su muerte, ambos papas tuvieron sucesores. La cristiandad se dividió en dos obediencias papales prácticamente iguales, una romana y

---

[23] Con una desmedida posesión de sí mismo, había anunciado repetidas veces: «Quiero purificar la Iglesia y la purificaré». También él es un ejemplo elocuente del abuso de los castigos espirituales (cf. la escena del asedio de Nocera, donde el todos los días, asomado a una ventana del castillo, con volteo de campanas y cirios encendidos, lanzaba la excomunión sobre el ejército sitiador).

otra aviñonesa[24]. La decisión de cada uno de los países se hizo más bien por motivos políticos: del lado de Aviñón estaban el monarca francés, Saboya, Escocia, Nápoles, Navarra, Aragón, Castilla, partes del oeste y noroeste de Alemania y casi todos los territorios de los Habsburgo. La Sorbona, dada su estructura internacional y la fidelidad de los profesores alemanes, permaneció del lado de Urbano, hasta que el rey de Francia les obligó a aceptar Aviñón. Y de obediencia romana eran: el Estado pontificio, el norte de Italia, la mayor parte del imperio, Inglaterra, Dinamarca, Noruega. Pero dentro de estas obediencias surgieron las más desconcertantes escisiones y, en consecuencia, continuas luchas por los cargos y prebendas de la Iglesia. Hasta en el seno de los obispados, abadías, parroquias e incluso familias se enfrentaban los partidarios de ambos papas. La confusión fue indescriptible y hubo no pocas dudas de conciencia, porque al final apenas nadie sabía quién era el papa legítimo. San Vicente, por ejemplo, se adhirió al papa de Aviñón; santa Catalina de Siena a Urbano. El cisma también trajo como consecuencia enormes gravámenes económicos para la cristiandad: había dos curias pontificias que mantener. Esto acrecentó la exasperación y la antipatía hacia el papado; tanto más cuanto que algunos papas, como Bonifacio IX (1389-1404), a pesar del ansia de unidad que rápidamente creció por todas partes, cristalizando en diversas propuestas para terminar con el cisma, no hicieron nada por evitarlo. Antes bien, los dos papas se dedicaron a excomulgarse y lanzarse recíprocamente el entredicho (naturalmente, las sanciones eclesiásticas acabaron perdiendo toda su fuerza). La Iglesia parecía que iba a partirse en dos. Jamás había tenido que soportar tan pesada carga.

Pero lo que ninguna institución humana hubiera podido lograr, esto es, darse la vida a sí misma (pues la unidad es la vida de la Iglesia), la Iglesia lo consiguió.

2. En las curias no se podía disimular, tanto menos cuanto más tiempo pasaba, lo desesperado de la situación y la urgente necesidad. Se decidió proceder contra los abusos como causa de la división. Es innegable que muchas veces la lucha contra los *abusos* en la curia se llevó a cabo por crasos motivos egoístas, políticos y financieros. Pero, también hay que subrayar que entonces se despertó un auténtico anhelo de unidad y un deseo de verdadera reforma en la Iglesia, en la cabeza como en los miembros. La salvación únicamente podía venir, también esta vez, del interior de la misma Iglesia (cf. § 45).

a) En los innumerables escritos que entonces trataron de la calamitosa situación y de la necesidad y posibilidades de una *reforma en la cabeza y en los miembros* (cuartel general de las discusiones fue la

[24] La primera fuente a la que se recurre en la literatura polémica es siempre Bernardo de Claraval, con su *De consideratione.* San Vicente Ferrer echó directamente en cara a los romanos su innato instinto hacia el mal.

Universidad de París) afloraba más y más la idea, ya conocida por el tratado *Defensor pacis,* de que un *concilio general,* como suprema instancia de la Iglesia, era el medio adecuado de restablecer la unidad. Es cierto que esta proposición era, según los casos, expresión de la preocupación por la Iglesia o, viceversa, expresión de una actitud revolucionaria. Mas la exigencia como tal tenía muchas raíces históricamente harto justificadas.

Cuando la situación se hizo insoportable y la obstinación de los papas demostró ser cada vez más escandalosa[25], los dos partidos de los cardenales acabaron reuniéndose en Livorno y decretaron un *Concilio General* en Pisa.

b) Este concilio (1409) resolvió el problema de la *unidad* del papado deponiendo como cismáticos y herejes a los dos papas reinantes, Gregorio XII y Benedicto XIII, y eligiendo a Alejandro V (1409-1410), de origen griego[26].

El observador debe hacer un alto y darse cuenta de la monstruosidad de los hechos. Un concilio general depone al papa y al antipapa y los acusa a ambos de cismáticos y herejes.

Pues bien, entonces se vio cuán hondo calaban las raíces del mal. Ninguno de ellos cedió: en vez de *dos papas* hubo *tres* (residentes en Roma, Aviñón y Bolonia).

Cuando Alejandro V tuvo un sucesor en Juan XXIII[27] (1410-1415), persona nada adicta a la Iglesia (aunque había sido elegido por los cardenales anteriormente reunidos en Pisa), el clamor por un nuevo concilio se hizo más insistente. Obligado por las necesidades políticas, Juan XXIII entabló negociaciones con Segismundo, rey de Alemania (hasta poco antes [1411] había habido otros tres reyes alemanes). Y una vez más el Imperio alemán se acreditó como supremo protector de la Iglesia. Segismundo logró arrancar al papa Juan XXIII el consentimiento para un concilio general en una ciudad alemana —Constanza, junto al lago del mismo nombre— y, cuando el concilio amenazó con disolverse por la indigna huida de este papa, consiguió mantenerlo reunido. A Segismundo corresponde el mérito de que la Iglesia recuperase la unidad.

3. El Concilio de Constanza (1414-1418) fue uno de los más brillantes de la historia de la Iglesia y una verdadera expresión del Occidente cristiano. Es cierto que en Inglaterra, y especialmente en Bohemia, las doctrinas heréticas nacionalistas habían abierto grandes

---

[25] Especialmente con Benedicto XIII (Pedro de Luna, 1394-1417), en sus negociaciones con Roma; también con el papa romano Gregorio XII (1406-1415), a quien su capitulación electoral le obligaba a reconstituir la unidad.
[26] Con ello se esperaba prestar un servicio a la causa de la reunificación con la Iglesia griega.
[27] Este Juan no figura entre los papas legítimos.

grietas en la unión cristiana de Occidente, pero la unión en su conjunto permanecía intacta.

El concilio (aparte la extirpación de la herejía husita) tenía la doble misión de la unidad y de la reforma. Nuevamente sólo se resolvió la primera: Juan XXIII (de la serie de Pisa) y Benedicto XIII (Aviñón) fueron depuestos, Gregorio XII (de Roma) se retiró voluntariamente, después de que el concilio accediese a ser convocado nuevamente en su nombre. Entonces tenía ya noventa años de edad, mas aún vivió dos años como cardenal-obispo de Porto. Fue elegido el cardenal Otón Colonna, que tomó el nombre de Martín V (1417-1431).

El Concilio de Constanza, en su quinta sesión, había proclamado el principio de la superioridad del concilio sobre el papa (teoría conciliar): el sínodo de Constanza, como legítimo concilio general, recibe su poder inmediatamente de Dios, y todo el mundo, incluso el papa, está obligado a obedecerle. Entonces, sin duda, los jefes más influyentes del movimiento (conciliarista) eran moderados. Obraron así por reconocer que la *necesidad* del momento exigía, en aquel caso particular, este camino extraordinario. Pero aun así el principio es erróneo y contradice la estructura de la Iglesia, tal como la quiso Dios. Cuando el papa Martín dio su confirmación a los decretos del concilio, eliminó esa frase. Había conocido los peligros del conciliarismo. Muy de mala gana se dejó arrastrar a la convocatoria del nuevo concilio, que ya estaba decidido en Constanza. Al fin se reunió en Basilea (1431-1438 [1449]). El Concilio de Constanza y mucho más el de Basilea estuvieron subdivididos por *naciones*. (Este «nacionalismo» quedó muy patente, por ejemplo, en un decreto de Constanza, en el que se fijaba que el número de cardenales no podía ser superior a veinticuatro y debía repartirse proporcionalmente según las distintas naciones). Aparte los obispos y abades, también los teólogos y canonistas tuvieron derecho a voto. Ambas cosas, junto con la teoría conciliar, denotaron nuevamente tendencias disolventes de importantes factores medievales. Conceptos nacionales y «democráticos» (o también parlamentarios) trataron de introducirse subrepticiamente en la organización interna de la jerarquía, modificando su estructura. Pero tenían que fracasar ante la institución divina de la Iglesia, no porque la mayor acentuación del elemento «colegial» fuera un intento ilegítimo, sino porque el conciliarismo no dejaba verdadero lugar al primado. La Iglesia no es un parlamento donde gobierna la mayoría. El hecho de que el concilio reformista de Basilea tuviera tan poco éxito, indudablemente es culpa de su «constitución» hiperdemocrática. Esta se hizo patente cuando una minoría se negó a hacer el traslado dispuesto por el papa, primero a Ferrara y luego a Florencia, y también cuando el concilio, convertido ya en cismático, designó un antipapa (el último), Félix V, duque de Saboya (1439-1449). No hay que

olvidar, ciertamente, que también fue responsable de ello la postura rígida del papa, que había creado una tirantez estéril respecto al concilio.

Desgraciadamente, ni Martín V ni los dos concilios consiguieron nada efectivo para la *reforma* de la Iglesia, tan necesaria como urgente. El egoísmo de los diferentes países y estamentos, en lucha recíproca, hizo prácticamente imposible todo tipo de mejoramiento efectivo.

4. Martín V es el último papa claramente medieval. Su sucesor Eugenio IV (1431-1447), un ermitaño de san Agustín, debido a sus diez años de residencia en Florencia mantuvo vivo contacto con la cultura del Renacimiento, que por entonces ya había florecido allí. Con él entró el Renacimiento en Roma, donde sirvió para fomentar las nuevas formas culturales allí aparecidas, ejerciendo gran influencia sobre la curia pontificia.

Eugenio IV intentó una vez más la unión con el Oriente. En el Concilio de la Unión de Ferrara-Florencia (1437-39), adonde fue trasladado el Concilio de Basilea, se presentaron como representantes de la Iglesia griega el emperador Juan VIII y su patriarca, así como delegados de los patriarcas de Antioquía, Alejandría y Jerusalén; estos griegos se unieron con Roma en 1439, para obtener así la ayuda del Occidente contra los turcos. Pero el pueblo griego rechazó la unión. Como la esperada ayuda militar tampoco llegó —sólo Venecia envió tropas—, el acuerdo quedó en papel mojado. El sucesor de Juan, Basileus Constantino XI (1448-1453), intentó una vez más salvar su imperio con la ayuda del papa, pero Nicolás V (1447-1455) no consiguió entusiasmar para la nueva cruzada al emperador alemán (Federico III) ni a los demás príncipes. *En 1453 Constantinopla fue conquistada por los turcos,* cayó Constantino XI, último emperador romano de Oriente, y el imperio oriental dejó de existir. Tocó a su fin una época grande y rica (a pesar de todo su confusionismo) de la historia de la Iglesia, una época que ha tenido gran importancia, y no sólo negativa, para el Occidente. Desde entonces sólo en Rusia subsiste una Iglesia libre de rito griego.

La caída de Constantinopla demostró a su vez que la Iglesia oriental no era una Iglesia de combate, sino de resignación (posiblemente a causa de su profunda dependencia, más bien opresión, por parte del imperio). He aquí un dato característico de la Iglesia oriental: en aquel terrible mayo de 1453 algunos fieles combatieron valerosamente, pero en su mayoría acudieron en masa a la Hagia Sophia, para esperar allí, en oración, la ayuda de los ángeles. La caída «fue una prueba de Dios... de que el Imperio de los romanos debía sufrir la más extrema calamidad...» (informe atribuido a Georgios Sphrantzes, cf. tomo II).

5. Los que salieron ganando del cisma de Occidente fueron los poderes políticos. Lo poco de teoría y práctica político-universal que aún quedaba en Occidente se había tornado radicalmente egoísta y mundano.

Aparte de esto, la actitud antieclesial o anticurial era lo más natural. Los Estados, que durante el cisma habían adoptado posturas políticas, hicieron lo mismo respecto a la aplicación de las reformas conciliares, especialmente las del Concilio de Basilea. Sólo que ahora, por desgracia, la idea conciliar había penetrado peligrosamente en el campo de la constitución de la Iglesia y, consiguientemente, de la doctrina. Por eso tenemos aquí un modelo y un preludio de las decisiones «confesionales», basadas en la política, durante la Reforma. En todo caso, ya no se volvió a hablar de derechos de soberanía del papa frente al imperio o Francia o Inglaterra. El estado de la cuestión, a diferencia de la alta Edad Media, se había vuelto completamente a favor de los poderes políticos: Inglaterra ya se había arrogado mediante una legislación propia lo que se exigía en Basilea; Francia se aseguró sus privilegios galicanistas con la «Sanción Pragmática» de Bourges (1438). Los príncipes electores alemanes tomaron una posición neutral; a pesar de la «aceptación de Maguncia» (1439) no lograron cimentar jurídicamente sus derechos en la jurisdicción del Estado, tanto menos cuanto que el legado pontificio Eneo Silvio Piccolomini[28] consiguió hacer saltar la unión de príncipes electores. Se llegó, no obstante, a los «Concordatos de los príncipes» (1447), en los cuales las concesiones al papa —gracias a una cláusula— quedaban reducidas a pura ilusión teórica, con lo que de hecho, y con la ayuda del papa, la iglesia territorial alemana quedó fortalecida.

En estos múltiples arreglos políticos el gran perdedor fue la reforma de la Iglesia, que era precisamente el objetivo que se habían impuesto los de Basilea.

Con Nicolás V (1447-1455), sucesor de Eugenio, entramos de lleno en la época del Renacimiento. Que había finalizado la Edad Media lo demuestra la caída de Constantinopla, ocurrida durante este pontificado.

§ 67. *HEREJIAS NACIONALES. WICLEF. HUS*

1. Si bien el cisma de Occidente conservó sustancialmente la unidad de la Iglesia sacramental, visible y estructurada jerárquicamente bajo la cabeza suprema del papa, no hay que olvidar que la unidad de la Iglesia se vio con el cisma extraordinariamente amenazada y debilitada. Por decenios enteros fue prácticamente imposible aun a los mejor intencionados, incluso a los santos, demostrarse convincentemente a sí mismos y a los demás

[28] La vida de este hombre insigne es un buen índice de la fragilidad de las condiciones eclesiásticas de entonces, pero también de las posibilidades reales que todavía existían en ellas; primeramente trabajó por el Concilio de Basilea; luego estuvo al servicio del antipapa Félix V; desde 1442 estuvo en la cancillería imperial y trabajó para el papa legítimo. Finalmente, con el nombre de Pío II (1458-1464), fue el mejor de los papas del Renacimiento.

dónde estaba la verdadera Iglesia, dónde estaba legalmente su cabeza suprema, si en Aviñón o en Roma. En ese sentido el cisma partió amenazadoramente en dos la Iglesia de Occidente.

Mas el problema de la *unidad* de la Iglesia no era más que una parte de una cuestión más amplia, para solventar la cual se trabajaba ya desde Inocencio III, y que durante el siglo XIV se convirtió en algo urgentísimo: la cuestión de la *reforma* en general. Como ya hemos dicho, no se solucionó ni en Constanza ni en Basilea debido al egoísmo de los cardenales y de las fuerzas políticas. Quedó absolutamente sin resolver. Sí; es preciso preguntarse otra vez si la cuestión podía siquiera tener solución, mientras no fuesen vencidas (por lo que toca a la Iglesia y a la curia) las tendencias hierocráticas heredadas de la alta Edad Media, tan gravadas por la política. O preguntémoslo así: ¿entraba en el terreno de lo posible tal superación, es decir, una reforma total, que hubiera modificado la estructura histórico-temporal de la Iglesia? En vista de la disgregación de las fuerzas intraeclesiales y en vista del endurecimiento de las relaciones entre la Iglesia y los poderes políticos, la contestación sólo puede ser negativa. Y así es cómo entrará el papado en el Renacimiento, que en principio bien pudiera parecer, por su extraordinario impulso, una salida, pero que en realidad se convirtió en un peligroso desvío.

Fue una desgracia. Pues dado que los hombres de la Iglesia no se dedicaron a arrostrar la *verdadera* reforma con los sacrificios que exigía, sino que la corrupción acreció aún más en el Renacimiento, vino otra reforma, que constituyó el más fuerte ataque a la Iglesia: la *escisión de la fe* de Occidente, la Reforma protestante.

2. Nuestras anteriores consideraciones sobre la vida eclesial desde finales del siglo XIII nos llevan a la conclusión de que muchos elementos de la vida de la Iglesia y de la teología que la sustentaba o interpretaba ya no correspondían, o no correspondían por entero, a la idea católica de la armonía, ciertamente llena de tensiones, pero todavía equilibrada. Hubo muchas exageraciones (positivas y negativas) y hubo debilidades religioso-eclesiales peligrosas y falta de fuerza creadora.

En el campo de la teología habíamos encontrado a Ockham y Marsilio de Padua, cuyas opiniones teológicas en no pocos puntos, incluso esenciales, no podían considerarse plenamente católicas. Pero ambos fueron superados por dos eclesiásticos, que anticiparon algunas tesis de la Reforma: Juan Wiclef y Juan Hus, de los que luego hablaremos.

A su lado hubo otros teólogos que no quisieron aceptar la vida relajada de los príncipes de la Iglesia ni su régimen de beneficios; de buena fe persiguieron la interiorización cristiana, pero cayeron en un peligroso espiritualismo, en el cual Lutero creyó reconocer más tarde su propio espíritu. La confusión del gran cisma y de las teorías propuestas para

su solución había destruido de tal modo la seguridad del concepto de Iglesia que, por ejemplo Wessel Gansfort († 1489, en Groninga), educado entre los «hermanos de la vida común» en Zwolle, llegó a negar a los concilios la infalibilidad y a la Iglesia el poder legislativo; no obstante, permaneció hasta su muerte sin ser molestado. En Juan Puper von Goch († 1475, en Malinas), el concepto de la libertad cristiana asumió un papel peligrosamente acentuado. El y Juan Rucherat de Wesel (= Oberwesel, cerca de St. Goar [† 1481]) únicamente admitieron la sagrada Escritura como fuente de fe, y el último redujo considerablemente el poder espiritual del papa (también en relación con las indulgencias, que él, empleando una expresión ya conocida desde el siglo XIII, llamó «engaño piadoso»), negó la transustanciación y el pecado original y rechazó el celibato. Este hombre, como maestro, doctor en teología y rector de la Universidad de Erfurt (hasta 1460), influyó en la escuela donde se formó Lutero[29]. Juan de Wesel tuvo conflictos con la Inquisición por causa de su doctrina. Y he aquí un dato significativo de la inseguridad teológica de la época: Juan de Wesel pudo de algún modo superar el primer choque, perdió luego (tras una actividad de catorce años) su cargo de canónigo magistral de Worms (fue depuesto por el obispo), pero fue llamado poco después a Maguncia y ocupó el mismo cargo de magistral. En 1479 compareció por segunda vez ante el tribunal eclesiástico (debido a sus relaciones con los husitas de Bohemia), tuvo que abjurar sus errores públicamente en la catedral y fue sentenciado a cárcel perpetua.

3. Se advierte a la primera cómo aquí se manifiesta un tipo de teología y una atmósfera de crítica que ya saben a «reforma». No obstante, los tres teólogos mencionados sólo pueden llamarse «prerreformadores» con cierta reserva; este nombre es plenamente aplicable a los dos hombres de quienes vamos a tratar. Las doctrinas heréticas de Juan Wiclef en Inglaterra y, aunque menos radicales, las de Juan Hus en Bohemia, son los más importantes y funestos prolegómenos de la Reforma que conocemos. Su nota distintiva, como signo de los nuevos tiempos que se avecinaban, era su colorido *nacional;* especialmente en Hus este elemento constituyó uno de los factores más esenciales de su trabajo, de su pensamiento y de su lucha. Para sus consecuencias en aquel tiempo como para sus repercusiones históricas hasta hoy esto es esencial. No quiere decir que la doctrina de Hus no tuviera partidarios alemanes y enemigos checos. Pues lo decisivo fue su contenido. Su fuerza residía en su seriedad religiosa, tanto para criticar a los prelados ricos o las peligrosas formas de piedad superficial[30] como para

[29] Lutero se refiere en 1539 a él, «que en Erfurt dirigió la escuela superior con sus libros, con ayuda de los cuales yo mismo me convertí allí en maestro».

[30] Hus, entonces todavía animado por su obispo, atacó abiertamente el culto supersticioso de las falsas reliquias de la sangre y el milagro de la sangre y la peregrinación a Wilsnack (§70).

exigir una Iglesia completamente desligada de lo temporal. La tendencia general es espiritualista y bíblica.

4. La oposición, desatada en Inglaterra contra la intervención de Inocencio III en los bienes de la Iglesia inglesa, creció en el siglo XIV con el aumento de la conciencia nacional-inglesa y con los grandes gastos que la Guerra de los Cien Años (desde 1339) hizo necesarios para el propio país[31]. En 1366 el Parlamento retiró al papa el impuesto feudal.

a) A esta oposición anticlerical y antirromana el predicador y profesor Juan Wiclef († 1384) le dio una base científica. Esto le proporcionó el éxito. Su principal obra fue el *Trialogus,* escrita años más tarde, después de ser condenado por la Iglesia. Wiclef hizo suya la antigua exigencia de interiorización religiosa de la Iglesia y de sus jefes. Enseñó que la Iglesia no tiene ningún derecho al poder y a los bienes terrenos, que el Estado puede juzgar a la Iglesia. Esta crítica, al principio más bien político-eclesial, le condujo paulatinamente (también influido por el escándalo, malestar y posibilidades del gran cisma) a un concepto erróneo de la Iglesia: la Iglesia es invisible; su única cabeza es Jesucristo. El destino eterno de la humanidad está fijado por la predestinación. Los hombres están predestinados al cielo o al infierno. Consiguientemente no hacen falta ni el monacato, ni las indulgencias, ni la confesión. La Biblia es la única fuente de la fe. Con ella basta. Wiclef destruyó el concepto de sacramento (rechazando con ello el sacerdocio especial) y acabó negando la transustanciación: pan y vino se convierten sólo espiritualmente en el Cuerpo y la Sangre del Señor. La Iglesia no puede en absoluto influir (con las misas por los difuntos) en el más allá. El celibato (que no es bíblico), las indulgencias, la confesión, la veneración de los santos, reliquias e imágenes, junto con las peregrinaciones, no son cristianos. Todos los impuestos que percibe la curia son simonía. El papado es innecesario, más aún, es cosa del anticristo. (¡Se palpa el parentesco, incluso la identidad, con las doctrinas reformadoras!).

b) Estos conceptos dogmáticos guardaban íntima relación con las reivindicaciones económicas nacionales. La crítica de Wiclef al régimen de beneficios de la curia pasó de este punto de partida práctico y concreto a la impugnación dogmática. Para comprender cómo la crítica dogmática pudo surgir y, más tarde, surtir efecto, es preciso no olvidar que, en general, la crítica de los abusos siempre se aproximaba a las cuestiones fundamentales. La pérdida del respeto del papa a raíz de las acusaciones de «anticristo» y «hereje» desempeñó aquí un papel muy principal. Es cierto que estas expresiones no siempre fueron sopesadas con precisión. Pero sus efectos se hicieron sentir claramente en el cisma, cuando un papa tachó de

[31] La desconfianza ante el papa «francés» también desempeñó entonces un papel importante. Con ello Aviñon preparó también en Inglaterra el terreno para la Reforma.

«idolátrica» la misa del otro. También en el reproche, tan a menudo repetido en el siglo XV, de que las indulgencias son una señal del anticristo (cf. representaciones escénicas del anticristo), hallamos claros ecos del tono que luego se oirá en Calvino y Lutero.

5. La predicación de Wiclef halló amplio eco en todos los estratos de la población, incluso entre la nobleza y en la corte. Es cierto que (a finales de los años sesenta) hubo una condena romana y en 1381 otra condena inglesa de su doctrina, pero Wiclef no fue molestado personalmente. A todo esto, ya en 1381 se hizo responsable a su doctrina (y a sus partidarios los Lollardos) de la sublevación de los campesinos. A comienzos del siglo siguiente comenzaron las persecuciones con la colaboración de la Inquisición. Entonces se creyó prestar un servicio a la verdad desenterrando los huesos de Wiclef y quemándolos (1427)[32]. Todo esto, sin embargo, debe verse en relación con las consecuencias remotas, históricamente decisivas a la par que sumamente peligrosas, de la doctrina de Wiclef en Bohemia (que acababa de entrar en relación con Inglaterra por medio de un matrimonio real).

a) También en Bohemia, en el siglo XIV (bajo los Luxemburgos), la vida nacional había alcanzado un alto nivel, tanto política como culturalmente. En la cuestión de la reforma de la Iglesia, la conciencia nacional checa, de la mano de la obra de Juan Hus, tuvo unas repercusiones funestas.

La vida entera de Juan Hus (nac. hacia 1370 en Husinec) estuvo estrechamente vinculada a Praga y muy en especial a su universidad. Toda su vida perteneció a ella; en ella realizó sus estudios, en ella fue maestro, profesor, predicador y rector, y en estas funciones siempre fue un representante del pensar y sentir checo.

Su parentesco espiritual con Wiclef[33] fue su destino. En 1403, en la universidad, protestó contra la condena de cuarenta y cinco tesis de Wiclef, promovida por la mayoría alemana en la universidad. En 1408 tuvo que hacer entrega de los escritos de Wiclef.

La lucha de checos contra alemanes en la universidad acabó provocando un cambio estructural de los votos a favor de los bohemios, lo que en 1409 fue causa de la salida de los profesores alemanes (y de la fundación de la Universidad de Leipzig) y de la victoria de las tendencias checas, siendo su principal exponente el maestro y, sobre todo, el predicador Hus.

Ya en la gran capilla de «Belén», fundada para la predicación checa, él, elocuente y enérgico predicador de la reforma, había atacado duramente

[32] Mas los «lolardos» continuaron hasta el siglo XVI contribuyendo a la rápida victoria de la Reforma.

[33] Sabemos lo muy difundidos que estaban sus escritos en Praga por el hecho de que más tarde el arzobispo, en su lucha contra Hus, mandó quemar nada menos que doscientos manuscritos de sus obras.

al clero (la riqueza y la vida poco espiritual de los prelados alemanes), hallando profundo eco entre los oyentes. Esto, junto con sus opiniones docentes, produjo un enfriamiento de las relaciones con su arzobispo, quien presentó su caso ante Alejandro V. Nuevamente asistimos aquí a un suceso muy ilustrativo de la situación teológica de la Iglesia: contra la bula (1410) que le exigía la entrega de los escritos de Wiclef y la retractación de todos los errores y limitaba su actividad predicadora apeló Hus ante el nuevo Juan XXIII, a quien podía informar mejor[34]. A pesar de la excomunión del arzobispo, Hus continuó predicando y no atendió la citación ante el juez de instrucción papal; a la excomunión de Juan XXIII respondió, entre otras cosas, predicando contra la cruzada decretada por éste contra Gregorio XII, contra el mismo papa y contra la simonía.

b) Debemos tener presente cómo nuevamente la actividad política de la curia contribuyó, en parte, a empeorar la situación religiosa de la Iglesia. El papa, en efecto, predicó su «cruzada» para acabar con las controversias sobre el trono de Sicilia según sus deseos. En Bohemia hubo desórdenes, así como ejecuciones de jóvenes, que fueron venerados como santos mártires por Hus y por el pueblo. La gran excomunión posterior, con interdicto anejo, hizo que Hus buscara amparo en el castillo de los Caballeros Kozi-Hvadek en Tabos, donde en el año 1413 escribió su principal obra *De la Iglesia.*

El rey Segismundo, que quería ser rey de Bohemia, trató de acabar con los desórdenes y la creciente división (que ya había traspasado las fronteras). Por iniciativa suya, Hus fue a Constanza en el año 1414 para «dar testimonio de Cristo y de su ley» ante el concilio. En seguida fue arrestado. En la recopilación del material sobre su caso y en las negociaciones tomaron parte, entre otros, los eminentes cardenales Gerson, D'Ailly y Zabarella (en actitud complaciente). Tras una segunda interrupción del proceso y después de tres días de interrogatorios públicos en presencia del emperador en la catedral fue condenado como hereje e, inmediatamente después, quemado; sus cenizas fueron esparcidas en el Rin (1415).

Que esto sucediera pese al salvoconducto imperial podrá justificarse desde el punto de vista jurídico-formal, pero no deja de ser un acto lamentable, penoso, terrible y funesto. No cabe duda alguna del fervor piadoso ni de la profunda fe personal de este hombre de moral intachable.

6. Hus no sólo estuvo profundamente influido por la doctrina de Wiclef, sino que la siguió literalmente en muchas cosas, también en su obra más influyente *De la Iglesia.* Al contrario de muchos que posteriormente apelaron a Wiclef (también no creyentes, que aprovecharon su reputación para su lucha contra la fe, la Iglesia y la autoridad), Hus no admitió en

[34] Al entonces «papa del Concilio» (1410-1415).

absoluto las herejías wiclefianas. Mantuvo, sobre todo, el concepto católico de sacramento, que incluso ganó en su movimiento en importancia esencial.

a) La doctrina de Hus sobre la Iglesia y sobre el papa no era católica[35] y, sin embargo, tampoco era tan conciliarista como la de los jueces que le condenaron en Constanza (Paul de Vooght).

Junto con algunos residuos valdenses de tiempos anteriores, también la *devotio moderna* de los checos (§ 70) se integró en el movimiento «husita»; de ahí los notables contrastes en expresiones aisladas de los husitas y la posterior descomposición en grupos contradictorios.

El destino de su jefe exasperó a los bohemios. El movimiento checo, apoyado por gran parte de la nobleza, del pueblo y de la corte, creció extraordinariamente y exigió una organización nacional de las relaciones eclesiásticas. Una de las exigencias principales, la comunión bajo las dos especies, hizo que el cáliz de los laicos se convirtiera en símbolo del movimiento[36].

Aparecieron entonces tendencias muy radicales y extremistas, en las que además de la herejía de Wiclef confluyeron peligrosas ideas de Joaquín de Fiore y elementos socialistas: he ahí el típico cuadro del sectarismo nacional-apocalíptico-socialista anterior a la Reforma.

El husitismo creó una situación nunca vista en el Occidente, tanto que nadie jamás la hubiera podido ni imaginar[37]. Los cátaros y los más importantes movimientos de los valdenses sólo habían estado apoyados por grupos aislados; ahora todo un pueblo se levantó contra el resto compacto de la cristiandad occidental y en parte salió vencedor. Después que Segismundo fue rey, tuvieron lugar las sangrientas *luchas de los husitas,* en las que el fanático espíritu nacionalista checo, tras una brillante defensa, pasó incluso al ataque de los países vecinos.

b) En el Concilio de Basilea, a los husitas moderados se les concedió la comunión bajo las dos especies, a condición de que también reconocieran la presencia real de Cristo en la sola especie del pan. Ya con anterioridad el movimiento se había separado de dos partidos claramente hostiles, el uno de tendencia moderada, el otro de tendencia radical (excesos tumultuarios contra iglesias, conventos, sacerdotes y monjes). La confusión duró hasta finales del siglo XV. El resto de los partidarios de Juan Hus jugó un papel bastante importante en la historia de la Reforma.

---

[35] El papado no es necesario; su poder oficial depende de su santidad personal: «Nadie es señor terreno, nadie es prelado, nadie es obispo mientras esté en pecado mortal» (Wiclef).

[36] La comunión bajo las dos especies fue usual hasta el siglo XII, luego desapareció poco a poco.

[37] Los lolardos ingleses son, en cierto modo, los precursores; sin embargo, este movimiento no alcanzó dimensiones capaces de intranquilizar la conciencia occidental.

«La apostasía eclesiástico-nacional de todo un pueblo conmovió gravísimamente la conciencia de la unidad del Occidente» (Bihlmeyer). Por otra parte, sin embargo, en la cristiandad occidental se tuvo clara conciencia de que se trataba de una *apostasía:* la situación fue esencialmente diferente de la que se crearía en el siglo XVI. Tampoco toda Bohemia sin excepción se hizo husita. Abstracción hecha del *utraquismo,* afín al catolicismo, el sur de Bohemia permaneció católico en su mayoría. Pero Hus también encontró partidarios en Alemania.

7. Toda la lucha anticuria y antipapa formó una unidad espiritual desde 1300; pero es preciso poner la máxima atención sobre las importantes diferencias descubiertas. Esta advertencia vale también para valorar la crítica que se hacía de los abusos. Con muchísima frecuencia y con las más diversas modalidades, la crítica sirvió a intereses egoístas.

Bastante a menudo a los críticos les parecían bien los abusos, con tal de obtener beneficios de ellos.

Por otra parte, en la oposición a la curia alentaba muchas veces el propósito auténtico de restablecer el papado en su antigua pureza. Fue importante y seria esta preocupación por la unidad y la reforma: brotaron elementos de una nueva era, que tal vez, en previsión de las fuerzas católicas del siglo XVI, muy bien podrían ser incluidas en la época de la reforma interior de la Iglesia.

§ 68. *LA VIDA CIENTIFICA Y RELIGIOSA. EL NOMINALISMO, OCKHAM, LA ESCOLASTICA TARDIA*

1. La evolución crítica (de la teología) pasó del tomismo, superándose a sí misma, al nominalismo. El *nominalismo* hizo de los conceptos generales, en que se basa todo pensamiento, signos vacíos, meras palabras (= *nomina).* Con él se puso en tela de juicio la demostrabilidad y la justificación científica de todo lo que no fuera contable y mensurable, pero, sobre todo, de la fe. En su evolución (evolución que ahora vamos a seguir) se dio un segundo factor: la creciente fuerza y el arte de la especulación intelectual no fueron solos; a ellos se añadió la fuerte impresión, por desgracia sólo valorada unilateralmente, de la absoluta libertad de Dios y de la indemostrabilidad de la revelación. Así se llegó, desde dos puntos diferentes, al principio de la *doble verdad:* una cosa puede ser reconocida como verdadera por la fe y, sin embargo, ser contraria a la razón.

2. El principal representante del nominalismo fue el franciscano inglés Guillermo de Ockham (antes de 1300 hasta 1349 aproximadamente). El, ciertamente, no quiso atentar contra la fe católica. Aseguraba—por cierto, muy en serio— que sólo quería aceptar la doctrina que enseñaba la Iglesia romana. Pero esto no le impidió pronunciarse enérgicamente contra la momentánea forma de presentación de la Iglesia en

Aviñón, declarándola herética. Históricamente, sin embargo, fue mucho más importante otra cosa: al renunciar a toda justificación de la fe por medio de la razón, derrumbó un poderoso muro de protección de la misma fe. En la postura nominalista los conceptos y la realidad están tan separados, que se hace imposible una metafísica del ser. Del mismo modo tampoco puede haber conocimiento natural de Dios. Las pruebas usuales de la existencia de Dios no son concluyentes. La Iglesia siempre había sostenido la armonía entre la fe y la ciencia, la vida científica de la alta Edad Media descansaba en ella; pero ahora se había roto. Las peores consecuencias debían producirse de inmediato. La filosofía se convirtió en un insulso e infecundo afán de disputa.

a) El propio Ockham fue, sin duda, un pensador genial en el campo de la lógica formal. Por eso su influencia en la historia de la Iglesia fue funesta, porque de hecho transformó la teología, que siempre debe ser el anuncio del hecho único de la revelación y de las doctrinas reveladas, convirtiéndola en filosofía, más aún, en una investigación lógica sobre si la revelación, desde el punto de vista del entendimiento, ha tenido un desarrollo adecuado, o también si Dios hubiera podido dar a la revelación otra forma (más evidente y más fácil para nosotros). De hecho, la «teología» de Ockham, en todo lo que escribió, nos dice muy poco de la revelación concreta, exclusiva, con que Dios nos ha querido obsequiar. Tiene una idea, más bien parcial, del ilimitado poder de Dios; y en ese sentido es un representante de la filosofía «como-si». La revelación no admite en absoluto fundamentación científica porque no depende de ningún orden objetivamente válido, sino de un acto del *libre arbitrio* de Dios. En conjunto y en sus detalles, incluidos los preceptos del decálogo, la revelación hubiera podido expresarse en otros términos, incluso en términos contrarios. Dios, en vez de hacerse hombre, hubiera podido tomar también una naturaleza animal; hubiera podido conceder la bienaventuranza al pecador y al justo mandarlo al infierno. La justificación del pecador es sólo la aceptación de Dios, sin cambio entitativo en el hombre; por eso, en el sistema de Ockham, el concepto de gracia carece totalmente de importancia[38], o sea, está vacío de contenido; por otra parte, la gracia, proveniente del libre arbitrio de Dios, queda exagerada en su incomprensible gratuidad y se hace superflua. Aunque Ockham niega la capacidad de la razón para comprender la revelación, todo su pensar dentro de la teología es una extraordinaria exageración de la fuerza del pensamiento humano. En la evolución de la historia del espíritu, él es un

[38] Pero en Ockham no hallamos la frase, usual entre los ockhamistas del siglo XV: «Si el hombre hace lo que puede, Dios no le niega su gracia». Su opinión es ésta: es indiferente que el hombre logre la salvación por medio de la gracia o por medio de sus fuerzas naturales; el hecho de que la logre es puramente el resultado de la libre y voluntaria disposición de Dios.

eminente representante de ese modo de pensar que llega a las conclusiones periféricas más extremas, perdiendo así la medula redentora de la revelación. Sus tratados sobre la sagrada eucaristía se reducen a la cuestión de si en la hostia consagrada coinciden o no cualidad y cantidad.

Dado que la libertad es el único factor moral que se admite en los actos humanos, surge, precisamente en este sistema fideísta, el grave peligro del pelagianismo y de la justificación por las obras (las más agudas contradicciones se hallan a menudo unas junto a otras). Un acto sobrenatural es posible por medios meramente naturales; pero según Ockham, naturalmente, no es todavía meritorio.

b) Ockham fue acusado de hereje ante el papa Juan XXII; una comisión teológica en Aviñón decretó diversas censuras. El proceso no terminó con la huida del fraile, de Aviñón a la corte de Luis de Baviera, a Pisa y luego a Munich. Ockham, por su parte, combatió luego apasionadamente las opiniones de Juan XXII en la controversia de la pobreza y sobre la *visto beatifica* (§ *65).*

c) La separación radical entre Dios y criatura, fe y ciencia, se traduce también análogamente en una separación de Iglesia y mundo: la Iglesia no tiene ninguna clase de poder directo sobre lo temporal; lo que la caracteriza es más bien lo espiritual, la libertad interna y la pobreza. Por otra parte, la Iglesia no es el clero. A ella pertenece el pueblo eclesial de los laicos, que es independiente y tiene el derecho de elegir sus representantes eclesiásticos. Con esto el pensamiento democrático se introdujo tan desabridamente en el concepto de Iglesia, que de ahí pudo deducirse la teoría conciliar.

Otra vez nos encontramos con una reacción a la falta de solución del problema fundamental de la alta Edad Media: dado que la diferenciación de ambos campos venía determinada por la relación de subordinación y conducía siempre de nuevo, y en medida creciente, a la mezcla de ambos, los elementos de este modo «violentados» tendían a separarse hostilmente.

d) Muchas discusiones teológicas y político-eclesiales de los siglos XIV y XV vivieron en gran medida de las ideas de Ockham. Como consecuencia de la condena del nominalismo en París (1339/40), no faltaron reacciones; se formó el complicadísimo ockhamismo o nominalismo del siglo XV, que fue más que nada un eclecticismo: Pedro d'Ailly († 1420; § 66), Juan Gerson († 1429; *ibíd);* Gregorio de Rímini (1358), Juan de Ripa (hacia 1350, maestro de París), Marsilio de Ighen († 1396), Enrique de Langenstein (1397). En Bolonia hubo una escuela ockhamista independiente.

Para la génesis de Lutero fueron esenciales Ockham y el ockhamismo de Gabriel Biel (y su escuela), naturalmente en un sentido polivalente. Lutero pudo así afirmar reiteradamente que pertenecía al

«partido de Ockham», si bien en sus primeras *disputationes* había defendido expresamente varias tesis en contra de Ockham[39].

3. No toda la Escolástica, sin embargo, sucumbió al nominalismo. En muchas partes siguió todavía vigente la doctrina de santo Tomás. Incluso en el siglo XVI podían verse todavía dos escuelas, la «antigua» y la «moderna», en desigual lucha una junto a otra. La rica e intensísima vida que en esta época dominó en las universidades (especialmente París continuó siendo el centro espiritual del Occidente) demuestra la gran reserva de fuerzas intactas que aún estaban a disposición de la Iglesia. Los principales representantes de la mística «alemana» estaban profundamente arraigados en la antigua Escolástica. También en Italia, y mucho más en España, la antigua teología escolástica dominaba el campo sin discusión. En el siglo XVI encontraremos al cardenal Cayetano, un verdadero restaurador del tomismo (tiene también gran importancia para la exégesis y para la revitalización de la palabra de Dios en la teología). El *agustinismo* experimentó, por medio de los eremitas de san Agustín (Gil de Roma [† 1316], Tomás de Estrasburgo [† 1357], Tomás de Bradwardein [† 1349]), una resurrección de efectos históricos sumamente importantes en la Reforma y en la Contrarreforma católica del siglo XVI.

En la *exégesis bíblica,* ya a principios del siglo XIV, gracias al franciscano Nicolás de Lyra (hacia 1270-1349) se logró un importante progreso. Nicolás conocía el hebreo, pero no el griego. En sus *Postilla* al Antiguo y Nuevo Testamento, que son un testimonio de sus vastos conocimientos de los exegetas anteriores (incluidos los judíos), este eminente y polifacético teólogo exigió y ofreció una exégesis basada en el sentido literal[40]. Esto fue de la máxima importancia, porque las *Postilla* (junto con la *Glossa ordinaria)*[41] llegaron a ser el comentario bíblico más influyente en las postrimerías del Medievo. En general, y por desgracia, la importancia del estudio de la Biblia en las universidades decayó trágicamente.

§ 69. *LA MISTICA «ALEMANA»*

1. Las postrimerías de la Edad Media experimentaron, en el campo de la *piedad,* muchos y vigorosos impulsos positivos. Si no se piensa

---

[39] Su expresión más fuerte: «Sea lo que fuere lo que otros hayan encontrado allí, yo allí he perdido a Cristo».

[40] Otro comentario con interpretación alegórica de la Sagrada Escritura completa la obra principal: «postilla» significa explicación de «aquéllas», esto es, de las palabras de la Biblia recién mencionadas *(post illa verba textus).*

[41] Escrita siguiendo la rica tradición griega y latina de compilar en forma de léxicos las explicaciones de cada una de las palabras bíblicas (al igual que las llamadas «cadenas») como *Comentario a la Biblia* por Anselmo de Laón (§ 59).

solamente en obras de importancia histórica, se puede decir que la riqueza de la literatura edificante y del arte cristiano fue inagotable. Pero cosas verdaderamente grandes y creativas se consiguieron, sobre todo, en el campo de la *mística*. Esta floreció en Alemania en el siglo XIV. Mientras el aparato administrativo del papado de Aviñón se perdía más y más en el cuidado de los bienes materiales, la piedad se refugió en las profundidades del alma y ascendió hasta la contemplación en Dios. También esta coexistencia de corrientes tan dispares dentro de la misma Iglesia es nuevamente una evidente demostración, aunque agobiante, de la invencible fuerza de la Iglesia católica.

Las principales figuras del movimiento fueron alemanes y, preferentemente, dominicos que escribieron y predicaron en alemán: Eckhart († hacia 1328), Taulero (1361), Susón († 1366). El movimiento tuvo también manifestaciones en los *conventos de religiosas* dominicas. De modo un tanto particular y a un nivel menos elevado (aunque a veces con una exuberante riqueza, aún no agotada en nuestros días), siguió teniendo fuerza en el siglo XV entre los *hermanos de vida comunitaria*. Se puede delimitar casi perfectamente el ámbito geográfico donde floreció el movimiento: Alemania occidental a lo largo del Rin, desde Constanza hasta Colonia y los Países Bajos.

2. *Escolástica y mística*. Los grandes escolásticos Tomás de Aquino y Buenaventura fueron una expresión viviente de la unión de un claro pensamiento especulativo y una ferviente piedad. Esta unión de «Escolástica» y «mística» fue también típica de la mística «alemana». Desde el punto de vista espiritual e histórico, surgió directamente de la Escolástica (tomista) y utilizó el mismo material intelectual.

No obstante desplazó el centro de gravedad. En primer lugar, los elementos «místicos» de la teología (por ejemplo, el neoplatonismo de Agustín) pasaron a primer plano; y, en segundo lugar, los temas se limitaron a lo edificante, tanto por la inclinación personal como por la misión específica de los predicadores de conventos de monjas. Es preciso decir, sin embargo, que la predicación mística en los conventos de monjas también se interesó grandemente por la especulación, por el saber espiritual de los misterios de Dios. Perduraba todavía el mismo espíritu del que vivieron y escribieron las grandes místicas alemanas del siglo XIII (Matilde de Magdeburgo [† 1283], Matilde de Hackeborn [† 1299], Gertrudis la Grande [† 1302], las tres benedictinas de Helfta).

Por lo demás, en las postrimerías de la Edad Media hubo también místicas importantes en Italia (las tres santas Catalina: la de Siena [† 1380], la de Bolonia [† 1463], la de Génova [† 1510]; la bienaventurada Angela de Foligno [† 1309]), y en Suecia la prodigiosa santa Brígida († 1373, en Roma). Pero en ninguna otra parte fue su influencia tan honda, aun en el mundo seglar, como en Alemania.

3. El místico alemán más eminente fue el genial y piadoso maestro Eckhart (hacia 1260-1328; maestro en Estrasburgo y en Colonia). En sus predicaciones retornaba siempre a determinados conceptos fundamentales: «Cuantas veces predico, acostumbro hablar del recogimiento y de que el hombre debe desligarse de sí mismo y de todas las cosas. En segundo lugar, que hay que aprender a vivir del único bien, que es Dios. En tercer lugar, que hay que recordar la gran nobleza que Dios puso en el alma, para que el hombre pueda así llegar a la maravillosa vida de Dios. En cuarto lugar, hablo de la pureza de la naturaleza divina: qué es la claridad de la naturaleza divina, esto es inexpresable».

a) Eckhart depende grandemente del *neoplatonismo*. Por eso sus pensamientos sobre Dios presentan a veces rasgos panteístas; por eso fueron condenadas algunas de sus afirmaciones. Resulta difícil tomar una postura al respecto, dado el carácter especial de la teología de Eckhart: como «maestro del sí y no», unas veces acentúa una cosa, otras veces otra, en confrontación dialéctica. Su postura sólo se puede identificar exactamente, en su verdadero sentido, a la luz de la posición contraria. La condena de Eckhart se debió, en parte, a la envidia y también a la insuficiente comprensión de sus contrarios, generalmente escotistas. Pero no disminuyó el valor de su ardiente amor a Dios, de su profunda dedicación a la cura de almas (exhortaba a sus penitentes a la comunión frecuente) y de su adhesión a la Iglesia. En particular, Eckhart no quería saber nada de un entusiasmo puramente interior. Sino que, como todos los verdaderos místicos, exigía que la interioridad fructificara en obras de amor: «Es preciso salir del hermoso ocio del abismamiento en Dios y correr presuroso hacia el pobre que implora la sopa».

Para la historia del espíritu es de importancia especial su concepto de la nobleza del alma humana. También en el humanismo lo encontraremos como motivo central («la dignidad del hombre»), pero desarrollado más bien en el sentido antropológico, no extraído directamente de la revelación.

b) La misma unión de la vida interior y exterior exigieron los dos discípulos de Eckhart: los dominicos Juan Taulero en Estrasburgo († 1361; penetrantes sermones llenos de fe y de moderación, fervoroso pastor de almas) y Enrique Susón († 1366) de Constanza. Susón es un pariente espiritual de san Bernardo y de san Francisco. Está lleno de intimidad y delicadeza, de poesía y amor; es un poeta de desbordantes sentimientos. Y sus sentimientos son auténticos; probados y templados en muchas mortificaciones, en las que él imitó a la letra al *Salvador sufriente*. Susón fue también un eminente representante de la cura de almas individual.

c) Los místicos alemanes cultivaron un activo intercambio entre sí, como «amigos de Dios». El jefe de un círculo de este tipo en el bajo Rin, desde donde se fomentaron vivas relaciones con los círculos del sur de Alemania, fue Juan Ruysbroquio (Ruysbroeck [† 1381], quien escribió

sobre las bodas espirituales), influido por Eckhart, amigo y maestro de Geert Groot (§ 70).

Con rasgos tan característicos, esta mística se diferencia notablemente (pese a ciertas afinidades) de la latino-«francesa» de los siglos XII y XIII (Bernardo y los Victorianos) y de la del siglo XVII.

4. El libro por antonomasia de la mística, el más importante por *su influjo,* fue escrito en latín, en un convento de los Países Bajos: la *Imitación de Cristo*[42] de Tomás Hemerken de Kempis (aprox. 1370-1471). Tomás procedía del círculo de Hermanos de la vida común, o sea, de los Canónigos reformados de san Agustín. Algunos atribuyen el libro a Geert Groot. Tal vez corresponda a éste, que había tratado de hacer fecunda para su fundación la experiencia mística de Dios, la paternidad espiritual de gran parte de la *Imitación.* El libro es una extraordinaria muestra de una integral interiorización bíblico-evangélica y sacramental, aún viva —aquí y allá— en la vida eclesiástica de entonces. Forma parte de un amplio círculo de escritos edificantes de parecido estilo. En él no se encuentra nada de lo que podía llamarse piedad operativa (piedad de las obras). De las obras piadosas, por ejemplo, las peregrinaciones, se hace un aprecio más bien sobrio, con evidente reserva. El principio pelagiano: «si el hombre hace lo que está en sus fuerzas, Dios no le niega la gracia», está copiado a la letra, pero interpretado al revés, completamente en loor de la gracia. El cuarto libro se centra en el Señor Sacramentado. Se ha dicho, y no sin razón, que el libro enseña cómo debe uno sumergirse siempre y totalmente en Cristo. Reviste importancia especial el hecho de que el autor recomiende con tanta insistencia la frecuente y sencilla lectura del evangelio. El supremo estudio debe ser abismarse en la vida de Jesús y conformar la propia vida según la suya.

Sin embargo, este magnífico libro también es una muestra de la mengua de valores objetivos, y ello en un ámbito muy importante: la fidelidad a la Iglesia está evidentemente y por entero intacta. Pero la función de la Iglesia en la piedad pasa peligrosamente a segundo término. Se predica una espiritualidad absolutamente privada, la piedad del pequeño círculo de los «igual-pensantes». Esto se aplica también a la adoración del Santísimo Sacramento. Uno encuentra también muy poco de la celebración comunitaria de la eucaristía como conmemoración de la última Cena y como actualización del sacrificio de Cristo en la cruz. La vinculación con la teología, presente en los grandes maestros de la mística alemana, se ha perdido; conscientemente, incluso, se hace poco aprecio de ella, lo cual representa un peligro tanto para la mística como para la Escolástica (en trance de petrificación).

---

[42] Después de la Biblia, el libro más difundido de la literatura mundial.

5. El florecimiento de la mística y su desaparición es, bajo muchos aspectos, señal de tiempos nuevos. A la vista está ya la orientación (no siempre peligrosa) hacia lo *personal* e *individual* de la vida religiosa. Ya hemos hablado de la especialmente intensa participación *femenina* y de las importantes tendencias *nacionales.* Los grandes guías del movimiento estaban arraigados en la clara especulación de la Escolástica universal latina. Pero el cuadro del proceso espiritual también estaba en extremo cambiado: como el movimiento se limitó a la propia nación alemana, la cual en particular brindó una gran naturalidad y gran profundidad de sentimientos, y empleó también el idioma alemán (enriquecido por esto con creatividad), tanto los escritos como la predicación adquirieron una intimidad única, plena de sentimiento, que debía influir, muy en especial, en el modo de ser alemán. La forma no escolástica de una obra mística del siglo XV, el *Frankforter* («Una teología alemana»), fue también lo que sedujo tan poderosamente a Lutero, que creyó hallar en ella una oposición a la Escolástica (él fue también quien la publicó por vez primera en 1516 y 1518). La gran fuerza de atracción que tiene la *Imitación de Cristo* también demuestra, por otra parte, que la plegaria cristiana orientada a la moral privada, si está enraizada en el evangelio, tiene de suyo valor universal.

§ 70. *CONGREGACIONES RELIGIOSAS Y PIEDAD SECULAR*

1. Las *antiguas órdenes* (incluidos los canónigos regulares), con excepción de los cartujos, habían decaído no poco en su nivel de piedad, disciplina y ciencia. Los monasterios de benedictinos se habían enriquecido excesivamente (muchas veces eran simples asilos para la nobleza, y también encomiendas), con propiedades privadas que se repartían, según principios fijos, entre el abad y el monasterio; entre los franciscanos, la lamentable e intensa lucha entre los rigurosos y los moderados y las discrepancias con el clero secular, en las que las más de las veces sólo se trataba de asuntos económicos, habían paralizado muchas fuerzas.

a) No obstante, en los siglos XIV y XV también hubo toda una serie de intentos de mejoramiento, que por cierto no pudieron transformar radicalmente el conjunto. Los principales impulsores de la reforma fueron, en todas partes, los *observantes,* esto es, aquellos religiosos o conventos que vivían según el primitivo rigor de la regla (en la orden franciscana, en el fatídico año de 1517, León X reconoció definitivamente la separación entre conventuales y observantes). En el siglo XV, la orden benedictina, agrupándose en *congregaciones,* participó con notable éxito en la reconstrucción en Italia, España (éxito completo) y en Alemania (Melk y Bursfeld); aquí se mantuvo la disciplina monástica de san Matías en Tréveris; a Bursfeld se unieron también los en otro tiempo activos centros reformistas de Hirsau y Alpirsbach.

b) Descollaron muchos e importantes *predicadores de penitencia.* Su colosal trabajo se acomodó muy bien al cuadro que presentaba la Iglesia, con tantos abusos que clamaban por la reforma y hacían pensar en una violenta catástrofe final (de ahí el frecuente motivo del anticristo). Con una energía extraordinaria, sentimental pero también enardecida, estos predicadores calaron hondo en el alma desorientada del pueblo: por ejemplo, el irresistible dominico español Vicente Ferrer († 1419), quien recorrió gran parte de Europa predicando contra los husitas y en favor de la cruzada, consiguiendo extraordinarias conversiones aun en lugares donde no entendían su idioma; el franciscano Bernardino de Siena († 1444), creador y difusor de la devoción al nombre de Jesús, apasionado predicador popular y pacificador en las destructivas luchas intestinas de las ciudades italianas; su discípulo, el gran Juan de Capistrano († 1456), visitador general de la provincia francesa de los observantes y desde 1451 legado pontificio en Alemania. Como tal recorrió todo el imperio; y centenares de miles de personas escucharon sus sermones entre lágrimas y sollozos, aunque sus palabras tenían que ser traducidas previamente. Se produjeron innumerables conversiones. Cuando los turcos sitiaron Belgrado en 1456, con sus encendidos sermones contribuyó de manera decisiva —especialmente en Hungría— a la victoria de los cristianos en el mismo año. También el dominico Juan Nider († 1438), profesor (en Viena), predicador (en Italia y Alemania, contra los husitas) y escritor polifacético, realizó la reforma de su orden en la provincia superior de Alemania.

2. Entre las *nuevas fundaciones* destaca como la más importante de todas la congregación de los Hermanos (luego también hermanas) *de la vida común,* una fundación que fue y continuó siendo preferentemente una comunidad de seglares.

a) Su fundador fue el docto Geert Groot de Deventer († 1384). Renunciando a sus prebendas, dejó la vida del mundo y se dedicó a predicar la penitencia. No se hizo sacerdote: el espíritu laico obliga a elaborar sus propias formas de piedad. No podían faltar las tensiones ni los antagonismos; muy pronto su obispo le prohibió la predicación de la penitencia.

Su anhelo más íntimo le llamó a una piedad personal, fervorosa y mística (se la llamó piedad «moderna»: *devotio moderna),* que él cultivó, junto con el estudio, en Deventer, en el seno de un pequeño círculo, en íntimos coloquios. A medida que aumentaron los compañeros la ocupación principal de la congregación, además de la misión popular, fue el *cuidado de la juventud* (practicando y propagando un noble humanismo).

De ella nació la congregación reformada de Canónigos de san Agustín. Punto de partida fue Wiendesheim (cerca de Zwolle [1387]), que con sorprendente fuerza de irradiación reformó treinta y siete conventos en menos de medio siglo. Discípulos eminentes de estos Hermanos de vida

común fueron: Tomás de Kempis en Agnetenberg en Zwolle; Gabriel Biel, Nicolás de Cusa, Wessel Gansfort; Adriano VI; Erasmo; Lutero; Muciano; Juan Sturm; muy probablemente también Copérnico.

b) Otra serie de nuevas fundaciones, equiparadas a órdenes, demuestra que el impulso hacia una vida de perfección cristiana no se había apagado en absoluto. El sinnúmero de las formas de piedad y del servicio al prójimo surgido espontáneamente de la fe, que apareció en muchas regiones de Europa, es impresionante. Comparado con la tibieza de la cristiandad de entonces y de ahora, cada uno de los nombres que mencionamos a continuación encierra un extraordinario testimonio de vida cristiana.

En todo esto es muy significativa la fuerte impronta laical. Hermandades que se dedicaban al cuidado de pobres y enfermos y al entierro de los muertos (¡en épocas de peste!): Alexianos, Olivetanos, Jesuados (en Italia), Anunciatos, Jeronimitas (en España, ermitaños; ¡ya en el siglo XIV!). Algo más tarde los Somascos se dedicaron a la caridad, los Bernabitas recorrieron todo el país como misioneros populares. Aquí no se trataba sólo de la interioridad de pequeños grupos: emergieron originarios impulsos pastorales, con carácter laical.

Suecia debe a santa Brígida († 1373) una de las últimas y más importantes creaciones, anteriores a la Reforma: Vadstena[43].

Y aun cuando, como hemos dicho, estas nuevas fundaciones no consiguieron la radical transformación religiosa de su época, una sola fundación como la de los «Mínimos» (1474) de san Francisco de Paula († 1507) en el sur de Italia nos previene a nosotros, hombres de hoy, de una subestimación apresurada: ¡esta fundación se regía por una regla franciscana muy rigurosa, y, no obstante, a principios del siglo XVI tenía establecidas unas cuatrocientas cincuenta casas: una obra colosal!

3. A la *educación religiosa del pueblo* siempre se le dedicó mucha atención. Naturalmente, es muy difícil hacer una descripción adecuada y objetiva: demasiadas cosas quedaron en el anonimato. Los testimonios literarios son, comparativamente, raros; los usos y costumbres religiosas, variadísimos.

No obstante, se puede decir que el resultado fue en general satisfactorio: el sentido cristiano y la práctica religiosa entre el pueblo eran, a finales de la Edad Media, tan puros como abundantes. Dentro de la fuerte exteriorización en la que a veces, de modo tremendamente parcial, se presentaba la confusión medieval de lo espiritual y lo terreno, y de la que aún volveremos a hablar, la figura del Crucificado fue en verdad el centro y el consuelo para la vida como para la muerte.

---

[43] A la vez, el último intento de un «monasterio doble», es decir, de un monasterio de religiosas, el cual, bajo la dirección de la abadesa, iba anejo otro de religiosos.

a) La predicación de los místicos, de los Hermanos de la vida común y de los grandes predicadores de penitencia, los Observantes, no fue en vano. Esto se verá otra vez al principio de la Edad Moderna, cuando la palabra impresa acuda en ayuda de la predicación.

El rezo del rosario se convirtió, progresivamente, en una de las devociones preferidas. Santo Domingo no llegó a conocerlo[44], pero fueron los dominicos y los cistercienses los primeros que lo propagaron. Cesáreo de Heisterbach († 1240) y Jacobo de Vorágine († 1298) figuran entre sus promotores. En su forma actual pertenece a las postrimerías de la Edad Media.

b) A pesar de toda esta riqueza en detalle, parece que no fue posible prestar atención suficiente a la pastoral de la totalidad de la población ciudadana, que aumentaba, y de la población campesina, que progresaba. Algunas expresiones de la piedad dan cierto tono de convulsión y violencia.

Joaquín de Fiore había anunciado para el año 1260 el comienzo de la «Era del Espíritu Santo»: la fiebre religiosa de ese año se descargó en Perusa en procesiones de flagelantes, que con rapidez se extendieron por Europa; en 1296 estas procesiones fueron muy numerosas, de manera especial en Estrasburgo y en 1334 en Italia. Otra vigorosa oleada (1348/49) estuvo íntimamente relacionada con la peste, a la que se quería atajar mediante prácticas penitenciales. Aunque los grandes predicadores de la penitencia (entre otros, Vicente Ferrer) trataron de encauzar tales procesiones, éstas no estuvieron exentas de un deseo de novedad insano. También en ellas se hizo notar la influencia herética. Así es como Clemente VII, en 1349, y definitivamente el Concilio de Constanza, prohibieron —aunque en vano— las procesiones de flagelantes. Algunas comunidades de flagelantes continuaron viviendo como hermandades hasta el siglo XVI.

Muchos, en este tiempo, buscaban la salvación en la cantidad (por ejemplo, de misas, peregrinaciones y reliquias). Esto también es testimonio de la falta de una pastoral bien ponderada, encaminada a un crecimiento saludable.

§ 71. *BASES DE LA NUEVA EPOCA: EL HUMANISMO Y EL RENACIMIENTO*

1. El despertar general de los pueblos de Occidente, alimentado por diversas fuentes, fue especialmente acelerado en Italia en los siglos XIV y XV por circunstancias particulares, llegando a resultados muy radicales.

[44] En efecto, rezar por medio de un cordón con un número de cuentas para contar los padrenuestros y las avemarias no es todavía rezar el rosario, que consiste esencialmente en rezar un determinado número de padrenuestros y de avemarias contemplando los «misterios».

Debido al largo alejamiento de los papas de Roma, a la presión de mercenarios extraños sobre la población del Estado pontificio y también a la descomposición del reino de Nápoles (que ahora ya no representaba ningún estorbo), se robusteció la conciencia de la singularidad étnica y nacional, en principio en el norte, y luego en el Estado pontificio y en Roma. Surgió una serie de poderosas ciudades-repúblicas y un gran número de nuevas familias principescas. En primer lugar hay que aludir a Venecia, ya independiente desde hacía mucho tiempo; luego, Génova, Pisa, Florencia; y, entre las estirpes, los Visconti, los Gonzaga, Colonna, Orsini, Este, Malatesta.

2. Este despertar de la «conciencia nacional» halló su expresión en la *reflexión espiritual* sobre los valores singulares de la lengua popular. Aquí, en los principios de este movimiento, encontramos curiosamente a Dante Alighieri (1265-1321), el cantor del Medievo, el defensor de la monarquía universal de Occidente, el seguidor entusiasta del emperador alemán Enrique VII. Sus obras más importantes no las escribió en latín, sino en lengua vulgar.

3. Las mejores fuerzas de los pueblos de Italia estaban en su *historia:* Roma y el Imperio romano universal, la antigua cultura. El recuerdo de tal historia no había desaparecido completamente en el Medievo. Desde que, ya en el siglo IV, se había anhelado un nuevo florecimiento (renacimiento) de la literatura latina, hubo en el Medievo nada menos que cinco importantes intentos de despertar esta cultura nuevamente a la vida: el renacimiento anglosajón (que culmina con Beda el Venerable), el carolingio, el otónico, el renacimiento del derecho romano (desde fines del siglo XI) y el de Federico II. El Renacimiento clásico de los siglos XIV-XVI, que introdujo a la Edad Moderna, no fue, pues, algo impreparado; más bien fue surgiendo paulatinamente de las entrañas del propio Medievo.

En el curso del siglo XIV, como ya hemos visto, el ansia de renovación eclesiástica y civil había prendido en una gran parte de la población occidental. Con ello podía también resultar fecunda, en general, la mirada retrospectiva a su gran pasado. Un sinnúmero de movimientos de la más diversa procedencia que se entrecruzaban, se combatían, se disolvían y siempre buscaban algo nuevo en todos los campos de la política, del saber, de la economía y del arte, inundó el Occidente o sus estamentos directivos con la maravilla de una primavera que habría de transformar el mundo mediante todo tipo de fuerzas, alzándolo a nuevas alturas y conduciéndolo por peligrosos abismos. De todos los factores, que en estos principios aún oscuros podemos conocer exactamente, los más influyentes son el nacional y el laical. El terreno para una nueva cultura y, por tanto, para una nueva época parece abonado. Un mundo completamente diferente, y esta vez absolutamente autónomo o en trance de serlo, estará muy pronto ante la puerta de la Iglesia y anunciará sus reivindicaciones. Considerado desde el

punto de vista cristiano-religioso, tal vez lo más importante para el futuro fue que, como hemos visto, los síntomas de disolución dentro de la Iglesia estaban ya muy extendidos. De ahí que lo nuevo no se diera sólo dentro de la Iglesia, sino también en contra de ella. Grandes y espinosas tareas esperaban a la Iglesia. Estaba madurándose una definitiva prueba de fuego. Todo dependía de la mucha o poca creatividad religiosa que la Iglesia tuviera para superarla.

4. Como es natural, el período de los siglos XIV y XV presenta en muchos aspectos un doble rostro. En él, de muchas maneras, aún pervive el Medievo, y el nuevo tiempo ya lucha por salir a la luz. Dante fue, muy en los principios, la mejor prueba de ello. Y para Alemania lo fue el gran místico, hijo del pueblo, teólogo reformista y reformador, misionero (entre los husitas, en los conventos, como predicador de jubileos), legado episcopal y pontificio (incluso en las gestiones de la unión de Constantinopla [1437]), filósofo, estadista, matemático, geógrafo astrónomo: el cardenal Nicolás Krebs de Cusa en el Mosela (1401-1464), obispo de Brixen (desde el 1450). Nicolás de Cusa pasó, en un sorprendente proceso evolutivo, de partidario de la teoría conciliar en Basilea a defensor del papado. Profundamente convencido de la indestructible fuerza de la Iglesia, precisamente él, que tan bien conocía las anomalías de la Iglesia, esperó con asombroso optimismo la inminente, perfectiva reorganización. De él procede un gran plan de reforma para eliminar los abusos eclesiásticos, en el que no hay sitio ni para la *donatio Constantini,* demostrada como falsa, ni para el afán de milagros al estilo del milagro de la sangre de Wilsnack. ¡Qué no hubiera podido suceder si la curia hubiera puesto en práctica estas propuestas de reforma, espiritualmente purificadas, de un alemán! ¡Cuánto más favorable no hubiera sido la posición de partida de la Iglesia en el siglo siguiente! Tal vez la Iglesia hubiera hecho posible una verdadera superación de la reforma alemana. Personalmente este hombre, en sus innumerables visitas, sermones, negociaciones y sínodos, hizo todo lo humanamente posible para la realización de sus planes.

Nicolás de Cusa poseyó todo el saber de su tiempo y una genuina piedad medieval y, no obstante, por todos lados se manifestó en él la actitud espiritual característica de los nuevos tiempos: el sujeto se convierte en punto de partida de la filosofía, el hombre es el espejo del mundo; el mismo mundo es conquistado por la observación *exacta* y, con ello, el campo del saber y la extensión de la conciencia se amplían incomparablemente. La multiplicidad de lo real en la naturaleza y en la historia, en el saber, en la cultura y en la religión, se presenta ante Nicolás con una intensidad muy diferente de sus antecesores. La multiplicidad ya no es un adorno casual del ser, los defectos de su armonía atañen a su propia esencia. A esta multiplicidad debe reconocérsele plenamente su

derecho. Pero la cuestión principal es ésta: la multiplicidad debe estar englobada en la unidad. De ahí que, en su genial especulación, el Cusano se preocupe de elaborar la doctrina de la *coincidentia oppositorum* (la coincidencia de los contrarios) y, desde aquí, de establecer la nueva fundamentación y la reorganización de la unidad espiritual, eclesiástica y política del Occidente. Ni siquiera el error llega a destruir la unidad; es sólo una verdad imperfecta. La unidad de Dios absorbe todas las contradicciones. En su teología, influida por el neoplatonismo (Proclo y Eckhart), hay un cierto espiritualismo, como el que encontramos en peligrosa confusión en el humanismo de Pico della Mirandola (1463-1494); pero el del Cusano tiene un carácter particular, poderoso. Ni el coraje ni la fuerza de los sucesores han sido hasta ahora capaces de extraer de él todos sus frutos. La tarea es, naturalmente, muy difícil, entre otras cosas por el concepto de verdad que propugna el Cusano: el error es simplemente una verdad imperfecta, y en lo más hondo todas las religiones coinciden. De que él personalmente siempre fue un miembro fiel de la Iglesia católica, no cabe ninguna duda.

No sin razón este gran cardenal ha sido apellidado como el *portero de la Edad Moderna* (enseñó la rotación de la tierra sobre su eje). Y, ante todo, este gigante espiritual fue plenamente consciente de la limitación del conocimiento humano. Pero es precisamente este conocimiento del propio no conocimiento, de la propia ignorancia, cumplido en el *amor* y la contemplación, el que lleva a la esencia y corona de las cosas, a Dios.

5. Los nuevos elementos del mundo intelectual y espiritual, junto con la herencia del Medievo, se encuentran desde el siglo XV, siguiendo los caminos indicados, en un proceso de fermentación y descomposición enormemente rico, casi inabarcable en su multiplicidad y, a su vez, en un complicado proceso de reorganización: de ellos nacerá la Edad Moderna. Estos movimientos vamos a estudiarlos en seguida más detenidamente.

APENDICE

§ 72. *IGLESIA Y SINAGOGA*

I. FUNDAMENTOS TEOLOGICOS

1. Una historia de la Iglesia de orientación teológica se ve obligada, en cada fase de su desarrollo, a hacer dos preguntas, que han de decidir sobre el valor de su actuación: 1) si la Iglesia, en el sentido de su misión evangelizadora, se ha esforzado suficientemente por anunciar la doctrina y el mensaje; 2) en qué grado se ha realizado la cristianización de los pueblos evangelizados (y, principalmente, en el sentido del central mandato del amor).

Al comienzo de la Edad Moderna la Iglesia se había propagado por toda Europa, hasta por el norte y por el este. El evangelio había sido anunciado a todos los pueblos allí establecidos. Únicamente existía una *ecumene,* la *ecumene* cristiana de los bautizados, unida, no obstante la multiplicidad político-nacional, en una *única* fe en el Dios Trino dentro de una *única* Iglesia. Sobre esta fe descansaba toda la vida pública, especialmente jurídica. La *ecumene* occidental tenía cierto conocimiento de la existencia de pueblos no cristianos; incluso conocía muy bien el Islam y su poderío. Pero, exceptuando esto, sus conocimientos sobre el paganismo eran evidentemente someros. La realidad del mundo parecía identificarse con el cristianismo; el paganismo, a pesar de todo, carecía de importancia práctica. Esto, naturalmente, no tenía el mismo sentido que en la primera y la alta Edad Media, pero a principios de la Edad Moderna la conciencia general de los occidentales bien podía resumirse legítimamente en la susodicha frase.

Y semejante conciencia no se modificaba en absoluto por el hecho de que, dentro de la comunidad cristiana occidental, hubiese una parte de población no cristiana: los *judíos.* Pero son éstos precisamente los que nos dan ocasión de plantear esas dos cuestiones centrales.

2. Las relaciones de la Iglesia con los judíos han sido radicalmente diferentes de las relaciones con todos los restantes pueblos no cristianos: el pueblo de Israel no era simplemente una comunidad extraña al cristianismo; al contrario, de él, el pueblo elegido, procedía el nuevo pueblo de la promesa (§ 5, II).

Pero en el siglo II ya había desaparecido en su mayor parte de la Iglesia esta conciencia de su origen judaico. Es cierto que eventualmente hubo representaciones[1] en las que sin tensión polémica alguna aparecían

---

[1] Como los dos mosaicos del siglo IV de santa Sabina en Roma.

juntas la «Iglesia de la circuncisión» y la «Iglesia de los gentiles»; incluso en la cumbre del Medievo, cuando se comenzó a relegar a los judíos lo más posible de la comunidad civil, en algunas creaciones artísticas resonó algún eco de aquella lejana realidad (en la representación escultural de la «sinagoga»[2] del gótico maduro; en algunas representaciones del Cantar de los Cantares, como más adelante veremos. Pero esto fueron excepciones. En su mayoría, ya desde el siglo II, la Iglesia y la sinagoga han coexistido como extraños, incluso como enemigos enfrentados[3], tanto en la literatura teológica como en la conciencia viva de los cristianos.

3. Esta relación, su evolución a través del Medievo y su importancia (hasta hoy) no pueden ser justamente valoradas si no se toman también en consideración sus aspectos *teológicos* fundamentales: cuando vino el Mesías esperado, Israel no lo reconoció, sino que lo repudió, tomó parte esencial en su muerte por medio de sus ancianos, los sumos sacerdotes y el pueblo y reconoció expresamente su responsabilidad en ello (Mt 27,25); los apóstoles, con su predicación, tampoco pudieron ganarse a todo Israel para la buena nueva.

El judío Pablo, tan profundamente convencido de la vocación de su pueblo, al que reconoció celo por Dios y por su ley y por el cual rogaba (Rom 10,15), formuló básicamente este estado de cosas, distinguiendo entre los «israelitas» que son hijos de la promesa y por eso constituyen la nueva alianza y aquellos otros que fueron abandonados a la obstinación (*ibíd.* 9,7ss.18.31ss; 11,7ss.20; cf. 1 Tes 2,15ss). Pero Dios jamás retiró su promesa a Israel (Rom 11,1s.23), sino que al fin, cuando se haya convertido la masa de los paganos, «todo Israel se salvará» *(ibíd. 25).*

4. Cuando en el siglo II el paulinismo se desvaneció, pasó unilateralmente a primer término la idea de la reprobación. Principalmente se recordaban las palabras de la Escritura que hablan de la infidelidad de los judíos (1 Tes 2,15ss) y los judíos quedaron excluidos del cuidado misionero de la Iglesia. La evolución es clara, aunque no siempre rectilínea. Tertuliano, por ejemplo, todavía habló en sus tratados fundamentales de la estrecha unión entre el cristianismo y los judíos; sabía que la llegada definitiva de la salvación va ligada a la profetizada conservación del resto de los judíos para el tiempo final. Especialmente demostró, como antes lo hiciera Justino, que el derecho de la Iglesia cristiana se basaba en las profecías del Antiguo Testamento: el hermano mayor debe servir al menor, esto es, la Sinagoga a la Iglesia; el hijo mayor de Rebeca, el pueblo judío, ha renunciado al derecho de primogenitura: el Antiguo Testamento es prioridad de la Iglesia cristiana; la Iglesia —el

[2] Particularmente profunda es la representación gótica de la sinagoga de la catedral de Estrasburgo: los ojos vendados, la lanza rota, sin corona, pero ¡cuánta sublimidad!

[3] En cuanto a la culpabilidad real o presunta de los judíos en las persecuciones de los cristianos, cf. § 11, especialmente la nota 26.

nuevo Israel y la nueva alianza— ha hecho del pueblo judío cosa pretérita. Rechazando a Jesús, Israel ha consumado la idolatría, que ya le echaron en cara sus profetas. Los judíos están ahora en el error, esto es, en el reino de la mentira y de sus autores, los demonios.

5. También posteriormente se han alzado muchas voces, algunas especialmente importantes, recordando esa redención final del judaísmo. Las más insistentes fueron las de Agustín, Jerónimo, Gregorio I, eventualmente Gregorio II, Alejandro II, Pedro Damiano, los Comentarios del Cantar de los Cantares, Raimundo Lulio y otros pensadores de fines del Medievo, como veremos. Pero en el mismo Agustín este pensamiento fue acompañado de una dura condena. Crisóstomo recriminó el proselitismo judío con despiadada acritud, porque la declaración de los judíos «caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» ha surtido los efectos de un pecado original en todo el pueblo y le ha seguido como una maldición a través de todos los países y todos los siglos. Progresivamente los judíos fueron equiparados a los paganos y herejes, que están definitivamente perdidos, y más tarde (especialmente desde las cruzadas) también a los musulmanes. Muchas veces incluso los herejes fueron preferidos a ellos.

6. En los mismos o parecidos términos, hasta los tiempos de la Edad Moderna no cesaron de repetirse las valoraciones condenatorias: «ceguera y obstinación culpable»; «perfidia» o «insolencia inextirpable»; su «antigua dureza de corazón los lleva a todos al infierno» (Pedro el Venerable); se habló de una «peste sectaria» (Honorio IV), este pueblo está «perdido», «odia la verdad», «resiste al Señor», «es de una infidelidad de acero»; «cualquier intento de predicarles la verdad resulta vano»; «por sus pecados merecieron ser aniquilados todos» (Angelomo de Luxeuil); «en el juicio final invocarán a Cristo, pero no los escuchará» (Bruno de Würzburgo).

II. DESDE LA ANTIGÜEDAD A LA ALTA EDAD MEDIA

1. También en el Imperio romano pagano existió el problema de los judíos y el antisemitismo. Para los romanos los judíos eran más bien antipáticos, arrogantes y presuntuosos, engreídos de su antiquísima sabiduría y exageradamente confiados (Horacio). Se burlaban de ellos por sus prescripciones referentes a la comida. En la gran ciudad de Alejandría, judía en sus dos quintas partes, se desencadenaron las primeras persecuciones antijudías que conocemos.

2. Aunque los judíos eran una nación sometida, su religión continuó siendo lícita (incluso después de la guerra de Bar Kochba, cf. § 7). Y justamente esto fue un hecho decisivo para todo el tiempo siguiente. Es cierto que el trato dado a los judíos en la práctica ha presentado continuas oscilaciones, que se contradecían con las bases jurídicas. Pero,

prescindiendo de estas importantes irregularidades, es menester restringir, en muchos aspectos, la tesis generalmente difundida de los *judíos sin derechos.*

Pues la base jurídica para el *status* de los judíos siempre fue el derecho romano, recibido del Imperio antiguo en sus distintas codificaciones (Teodosio II, Alarico, Justiniano) hasta la Edad Media. Gregorio I estableció expresamente que los judíos vivieran según el derecho romano y que conforme a él fueran tratados.

El arrianismo de los conquistadores germánicos, debido a su monoteísmo, les ofreció cierta protección durante las conmociones de la invasión de los bárbaros. La legislación contenida en el derecho romano a favor de los judíos, que regulaba su situación religiosa, económica y social, jamás fue abolida jurídicamente en la Edad Media por una legislación *umversalmente* válida. Los judíos, como tales, jamás fueron incluidos entre los no libres, en el sentido de esclavos. Poseyeron la protección legal sobre su cuerpo y su vida, el derecho de vivir según su propia religión y de poseer sus propias sinagogas y casas de oración; fueron libres en el sentido de poder testar y pudieron poseer bienes y tierras.

3. Dentro del Imperio franco, en la Edad Media, no obstante algunas leyes de excepción, ellos eran los que en casi todas las ciudades se ocupaban, sin restricción alguna, en el comercio y la industria. Hay gran cantidad de pruebas que demuestran que los judíos no tenían impedimento para vivir y trabajar entre sus conciudadanos cristianos, participando en la vida pública y en sus más diversas manifestaciones. Hasta pasado el siglo X, las viviendas de los cristianos y de los judíos no estuvieron separadas por lo general, si bien, cuando los circuncisos eran numerosos, comprensiblemente solían vivir juntos en las conocidas juderías. Prestaban también servicio militar. Hasta el siglo XII cultivaron la agricultura en sus propios campos.

Que en la primera Edad Media los judíos no estuvieron del todo privados de libertad lo demuestra la rica vida intelectual y espiritual de sus comunidades[4].

La posición de los judíos en esta época se ve más clara, si la consideramos desde el punto de vista del sistema feudal: eran *serví,* es decir, vasallos, aunque de la clase ínfima, pues en el sistema feudal no podían ejercer autoridad de forma activa; tenían determinadas obligaciones, se les llamaba para ciertos servicios; pero también los señores tenían obligaciones para con ellos; los judíos tenían derecho legal de protección.

---

[4] Los sabios judíos fueron eminentes mediadores o transmisores de su propia tradición, como también del patrimonio cultural islámico. Hacia el año 1000 florecieron en Alemania y Francia los estudios del Talmud. En Maguncia, por ejemplo, había muchos e ilustres rabinos, sabios y poetas. Tenemos noticias de asambleas de rabinos durante varios siglos.

En el siglo XIII, sin embargo, la nueva codificación del derecho romano equiparó *servus* con «esclavo», y por eso los judíos aparecieron como «sin derecho». En muchas cosas y de forma decisiva fueron protegidos contra intentos encaminados a limitar injustamente su libertad. Carlomagno se benefició de sus conocimientos idiomáticos, Ludovico Pío se opuso a los tenaces intentos, hostiles a los judíos, del obispo Agobardo de Lyón[5] († 840), e igualmente su sucesor, Carlos el Calvo, también se opuso a los deseos del obispo Amolo, sucesor de Agobardo. Entonces el emperador tomó a los judíos bajo su tutela *(defensio).* Emperadores posteriores renovaron y ampliaron esta protección (económicamente provechosa), como los Otones, Enrique IV, Barbarroja, Federico II, hasta que los «chambelanes imperiales» bajo Luis el Bávaro (según su opinión) se convirtieron en propiedad material suya y a su entera disposición. Esta protección salvó muchas veces a los judíos del exilio y del bautismo por la fuerza, o hizo que las injusticias perpetradas les fuesen parcialmente reparadas[6].

4. Donde los judíos estuvieron relativamente mejor protegidos fue en el derecho eclesiástico. Es cierto que un hombre como Ambrosio se negó taxativamente a que una sinagoga, derribada por la plebe, fuera construida de nuevo (cf. § 30, I); también encontramos en la Iglesia penosas condenas sumarias de la «raza adúltera, que se levanta contra la inmaculada esposa del Señor». Pero Gregorio I los trató con mesura verdaderamente romana[7]. Fue su opinión la que entró en la tantas veces renovada Bula de los Judíos *(Sicut Judaeos),* por la cual a los judíos se les garantizaba la libertad de creencias, la vida y las propiedades. En general puede decirse que fueron los papas los que con mayor justicia trataron a los judíos[8], y que en definitiva, a finales del Medievo, Italia era para ellos el lugar más seguro para vivir. Muchas veces atendieron los papas la llamada de auxilio de los judíos. Repetidas veces prohibieron el bautismo obligatorio. Desde el siglo XIII, papas como Inocencio IV, Gregorio IX, Gregorio X, Martín V y Nicolás V se alzaron expresamente contra la terrible acusación de asesinato ritual (véase más adelante).

5. Pero aquella protección legal se vio, en todos los siglos, limitada en muchos casos particulares por pequeños señores, por obispos y sínodos,

---

[5] Agobardo pensaba: «Quien está fuera de la fe debe ser excluido de la ley general». Como más tarde su sucesor, también él se opuso a las disputas con los hebreos, porque de ellos no se sacaba nada; al contrario, muchos cristianos se dejaban seducir.

[6] En la alta y baja Edad Media se concedió eventualmente (en contradicción con la evolución general) cierta protección a los judíos por parte de algunas ciudades o de los consejos ciudadanos.

[7] Subraya que la pasión de Jesús fue causada por *toda* la humanidad, es decir, no sólo por los judíos.

[8] Por el contrario, una familia de origen judío, la de los Pierleoni, apoyó la reforma de la Iglesia en el siglo XI (cf. § 45).

o groseramente lesionada por el pueblo. Lo que quiere decir que la situación jurídica de los judíos, a pesar de tener garantizada una protección de base, de hecho en muchos casos se vio a la vez peligrosamente amenazada. En la conciencia general pasaban por ser más o menos ciudadanos de segundo orden. Esto es explicable partiendo del concepto de la única cristiandad occidental. Pero, como queda dicho, el supuesto de que la situación de los judíos era completamente insegura es un supuesto —cuando menos para la primera y para los comienzos de la alta Edad Media— enteramente ilegítimo.

6. Los judíos siempre han sido una minoría, pero, también siempre, de una sorprendente vitalidad. Esto se manifestó (en el antiguo Imperio romano como en el Occidente que comenzaba a ser cristiano) en su ardiente deseo de propagar su fe. El afán de hacer prosélitos pertenece, desde el Antiguo Testamento, a la misma esencia del judaísmo: ¡el exilio de Israel fue predispuesto por el Eterno precisamente para que pudiera propagar su mensaje! Por la historia de la Iglesia antigua conocemos la poderosa fuerza de atracción del monoteísmo (§ 6; además Mt 23,15; Hch 2,5ss). La base era la enorme riqueza religiosa del Antiguo Testamento y sus comentarios, a menudo muy importantes. De la conciencia de hallarse bajo la dirección de Yahvé y de su ley y bajo su prometida fidelidad el judaísmo extrajo inusitadas fuerzas para soportar su mayor o menor aislamiento en la confesión del Santísimo Nombre del Dios Uno, sin abandonar jamás sus esperanzas mesiánicas[9].

También en el Medievo cristiano la fe judía tendió con su inmanente impulso misionero hacia fuera. Esto es explicable, sin más, frente a los esclavos y empleados no judíos (ningún incircunciso podía habitar en la comunidad doméstica)[10]. Durante todo el Medievo vemos, en repetidas prescripciones, los esfuerzos de los sínodos para preservar a dichos empleados del proselitismo judaico. También encontramos diversas medidas que tratan de contrarrestar la fuerza de atracción del ser y el culto judíos.

Es preciso tener en cuenta este proselitismo si queremos comprender de alguna manera la postura cristiana frente al judaísmo. En un país donde los judíos habían alcanzado una importante posición económica y política, como en el reino visigótico arriano, podían representar un auténtico peligro

---

[9] Sus esperanzas, alimentadas especialmente por Ezequiel, les anunciaban, como fruto de la justa transformación de las cosas por obra del Mesías, no sólo alegrías, sino también venganzas.

[10] De hecho, también conocemos algunas conversiones aisladas al judaísmo, por ejemplo, un clérigo de Ludovico Pío, Bodo, que tomó el nombre de Eleazar y propugnó una intensa judaización. A él, que había pasado de «temeroso de Dios» a judío circunciso, le respondió el docto Paulo Alvaro de Córdoba. En el último tercio del siglo XI se convirtió incluso el arzobispo Andrés de Bari.

para la unidad del Estado y para su carácter cristiano; así es más comprensible una reacción antisemita.

7. España presenta un caso especial en la historia de los judíos hasta las postrimerías de la Edad Media. En España había muchos judíos desde tiempo inmemorial y su número crecía rápidamente. Ya en el riguroso Concilio de Elvira, junto a Granada (305), y Gregorio de Elvira († después del 392) intentaron paliar su influencia. En el reino visigótico arriano la sinagoga floreció política y económicamente.

a) La situación cambió cuando el rey Recaredo se convirtió al catolicismo (589). Los judíos fueron los únicos que no se integraron por completo en la unidad católico-estatal del reino visigodo. Por otra parte, con su fe antiquísima, profundamente arraigada, significaban un auténtico peligro religioso para los visigodos, cristianizados hacía poco y más o menos superficialmente. Sin número, como su importancia en la economía y en la administración, hacía imposible la expulsión. Así, durante todo el siglo VII, hubo toda una enorme cantidad de decretos radicalmente antijudíos de los concilios de Toledo o, respectivamente, de los reyes, con los que se pretendía introducir a los judíos por la fuerza en el cristianismo.

b) De estos *bautismos forzados* tenemos noticias procedentes del Imperio franco de Clodoveo, del obispo Avito de Clermont (574), del Concilio de Clichy (626) y de Marsella (691). Pero el papa Gregorio se había declarado en contra de ellos, afirmando atinadamente que así no se podía propagar la verdadera fe; los obligados al bautismo se aferrarían en su interior a sus antiguas creencias. En la práctica, también Gregorio actuó en el mismo sentido; exigió que se les devolviera a los judíos los ornamentos robados de sus sinagogas y hasta sus Libros Sagrados.

Naturalmente, ni él mismo pudo permanecer del todo fiel a ese ideal. De él procede aquella fatídica frase, luego tantas veces repetida: «aunque los bautizados a la fuerza no lleguen a ser buenos cristianos, quizá lo sean sus hijos». También el gran Isidoro de Sevilla (§ 36), que igualmente rechazaba el bautismo obligatorio, alabó el celo de algunos fanáticos obcecados. Y precisamente el *bautismo a la fuerza* se convirtió en la consigna de todo un siglo en la historia de los judíos de la España visigótica.

c) Los pormenores de estas conversiones violentas, repetidos hasta la saciedad, demuestran una trágica mezcolanza de falso punto de partida, comprensible reacción y venenosa desconfianza por ambas partes: una situación sin salida.

Lo más terrible y trágico del caso salió a la luz por vez primera en un edicto del rey Sisenando del 613: objetivizando de una forma desarmante el *opus operantum* del bautismo y el proceso de la fe, se declara: «forzó a los judíos a abrazar la fe de Cristo», ellos «recibieron» la fe.

d) La praxis del bautismo obligatorio y su defensa teórica coinciden con la idea medieval de que «sólo los que vivan dentro de la Iglesia visible escaparán al diluvio». Entre los «malditos» figuran todos los no bautizados y, por tanto, también los judíos en su *perfidia.* Según la opinión teológica general, no podía haber propiamente infieles inocentes. Aplicándolo a los judíos, se argumentaba así: en el Antiguo Testamento se les ofreció una buena parte de la doctrina cristiana; ahora viven dentro de la cristiandad, donde, en la Iglesia, se predica todo el evangelio. Si no aceptan la fe, son culpables.

(Naturalmente, en contra de esto estaba el principio de la teología iluminada, al cual, con toda razón, apelaban repetidamente los judíos: nadie puede ser apartado de su fe en contra de su voluntad. Pero el mismo santo Tomás, que defendía esta afirmación fundamental, exigía un tratamiento especial para los judíos).

e) La ejecución de estos decretos y de los que luego seguirían hasta principios del siglo siguiente, aún más radicales[11], al incluir la expulsión de los no bautizados, hicieron superfluas las sinagogas; y éstas les fueron arrebatadas a los judíos y destruidas o convertidas en templos cristianos. La frecuencia de esta práctica se demuestra por el *Sacramentarium Gelasianum,* que contiene unas fórmulas propias para consagrar las iglesias que anteriormente habían sido sinagogas. Hasta finales del siglo VII (o sea, hasta el XVII Concilio de Toledo), junto con las leyes sobre moral[12] y costumbres, hay cánones antijudíos, que reproducen el contenido de las negaciones de los sínodos. Es cierto que en el XVI Concilio de Toledo (693) a los judíos se les prometió que, si por el bautismo forzoso se convertían honradamente a la fe, serían totalmente equiparados a los restantes súbditos del rey. Mas como entonces se descubrió una conjuración entre judíos españoles y del norte de África, el fisco embargó los bienes de todos los judíos (incluidos los bautizados), todos ellos fueron degradados a esclavos y, aún así, no se les permitió vivir según las normas judías, y sus hijos debían serles quitados a la edad de siete años «para unirlos más firmemente con Cristo»[13].

El resultado no podía ser otro que frío odio e hipocresía por una parte, y desconfianza y nuevas y graves acusaciones por otra. A los neocristianos se les trató como judíos, y así se les llamaba, y se les prohibió todo contacto con los aún no bautizados bajo el más severo de los castigos (azotamiento público). Por principio, todos los bautizados a la fuerza eran

---

[11] Especialmente desde el rey Ervigio (680-687; XII Concilio de Toledo, en 681), que quería extirpar de raíz «esa peste judía que se reproduce constantemente».

[12] Tanto en el pueblo como en el clero parecían haber decaído peligrosamente, como también la asistencia a las funciones religiosas.

[13] Eran llevados a conventos. En la segunda fase de la represión de los judíos en España, en las postrimerías de la Edad Media, también solían llevarlos a alguna isla.

sospechosos de reincidencia, indignos de crédito aun en su profesión de fe cristiana. Los no bautizados eran, en definitiva, más dignos de crédito que las infelices víctimas de la coacción. La desconfianza inventó gran cantidad de medidas de seguridad, profesiones de fe por escrito con gran abundancia de detalles, deberes referentes a la vivienda y durante un viaje (regreso obligatorio). Los matrimonios sólo podían concertarse con antiguos cristianos. Los reincidentes debían ser apedreados por los mismos *judíos* o condenados a la hoguera. Si se les indultaba, perdían la libertad, con todos sus bienes; quedaba expresamente prohibido ayudarles.

f) En contradicción no muy clara con todo esto está el IV Concilio de Toledo (633). Decretó que en adelante ya nadie más podía ser llevado a la fe por la fuerza: porque Dios usa de misericordia con quien quiere y endurece también a quien quiere (Rom 9,18). La conversión sólo puede venir por la gracia, no por la fuerza. Requiere el convencimiento por razones. Pero ni aquí ni en parte alguna surge ninguna duda sobre la *validez* del bautismo forzado[14]. Precisamente por eso la recaída al judaísmo de los bautizados a la fuerza fue considerada y castigada como apostasía de la fe y herejía.

g) Dada esta situación de conjunto, puede que alguien se asombre de que todavía hubiera judíos que, plenamente convencidos, se adaptaran al cristianismo y vivieran como cristianos ejemplares. Desde luego, constituían una excepción, de escasa importancia en la situación general. Hasta la invasión musulmana (711), las medidas eclesiásticas y civiles contra los judíos no tuvieron éxito alguno. Esto se demostró cuando el país fue conquistado por los árabes: los judíos se pasaron inmediatamente a los nuevos señores. Las sinagogas experimentaron un gran florecimiento y, con el apoyo de los árabes, llegaron incluso a la judaización por la fuerza.

8. Hacia finales del siglo X, el antiguo derecho romano había desaparecido en todas partes menos en el mediodía de Francia; en ese mismo tiempo la situación de los judíos empeoró jurídica y humanamente. Se les cerró el acceso a todos los cargos públicos. De propietarios y terratenientes que eran se convirtieron en pequeños arrendatarios. Es cierto que, por ejemplo, Enrique II, en el 1004, aún se resistió cuando algunos obispos del Rin reivindicaron el derecho de disposición sobre los judíos; pero la nueva concepción acabó imponiéndose; en adelante, los bienes sólo pertenecen a los judíos como feudo de por vida y a su muerte han de volver a su señor.

a) El empeoramiento de la situación de los judíos estuvo también relacionado con el crecimiento de la conciencia cristiano-medieval en el Occidente, el cual, al cambio del milenio, cada vez con más fuerza y

---

[14] Sin embargo, hay algunos casos en que a los bautizados a la fuerza se les permitía volver a su fe judía, como más adelante veremos.

claridad se sentía como un organismo cristiano-unitario, y así se supo expresar en la Iglesia imperial. Además, a partir del siglo XI, cuanto más se fue desarrollando el plan de arrebatar Palestina a los infieles por la fuerza de las armas, tanto más fácilmente pudieron los judíos (que, por lo demás, nunca desistieron completamente de sus esperanzas mesiánicas sobre Tierra Santa) aparecer como enemigos de la Europa cristiana. Los no bautizados fueron considerados, con una conciencia cada vez más clara, como decididos enemigos dentro de la comunidad cristiana y de las estructuras estatales cristianas y, mucho más aún, dentro de la Iglesia latina, que abarcaba todo el Occidente.

b) A principios del siglo XI, esta opinión se vio grandemente favorecida porque los judíos fueron acusados de alta traición[15]: según la acusación, había intrigas secretas entre judíos franceses e italianos y musulmanes (se decía que los judíos habían instigado a los infieles para que destruyesen los Lugares Sagrados). Entonces muchos países decidieron expulsar a los judíos. Hubo levantamientos tumultuarios con homicidios y asesinatos (por ejemplo: el año 1012, en Maguncia).

También tuvo parte en esto el pánico ante el fin del mundo del año 1000: se relacionó con los judíos la figura del anticristo, como aliado suyo. O también se les atribuyó la responsabilidad de un terremoto, como el de Roma de 1020.

La creciente aversión hacia los judíos se hace sobremanera clara para nosotros en la ceremonia de la bofetada de Tolosa (Francia), de esta misma época: por Pascua, un judío debía recibir una bofetada de un cristiano, a modo de castigo o de reparación por los padecimientos y la muerte del Señor, que los judíos habían causado.

También entonces, la aversión hacia los judíos volvió a tener en España una manifestación violenta. La guerra contra los árabes en el siglo XI se consideró como una empresa específicamente cristiana y religiosa; en ella, naturalmente, no podían participar soldados judíos. Por eso, antes de llegar al choque con los árabes, se aprovechó la ocasión de meterse, de paso, con los israelitas. Fue entonces (1063) cuando el papa Alejandro II censuró que se tratase a los judíos como a los musulmanes[16].

9. Estos diversos modos y etapas del empeoramiento del *status* jurídico de los judíos en la primera Edad Media de Europa fueron sólo episodios aislados (a excepción de las persecuciones en el reino visigótico). Podemos una y otra vez constatar que la expulsión de una ciudad no impedía que, inmediatamente o pocos años después, volviera a haber allí

[15] Una acusación parecida la encontramos ya en el XVII Concilio de Toledo, como ya hemos visto.

[16] Supone que se obra más por codicia que por ignorancia. También Gregorio IX manifestó en 1233 y nuevamente en 1236 que la persecución de los judíos no se debía a motivos seriamente religiosos; lo que se quería era más bien librarse de los acreedores.

judíos y comunidades judías. Sin embargo, el hecho de que veamos estos desórdenes al mismo tiempo, en tan diferente lugar y tan a menudo, es ya un amenazador anuncio de la desgracia futura. La situación para los judíos, bajo muchos aspectos, era muy delicada. En el desdichado año 1096 todo parecía normal en las ciudades renanas; pero inmediatamente veremos cuán engañosa era esta calma exterior.

También la canonística de entonces es un buen índice del cambio que se está operando: a diferencia de Burckhard de Worms († 1025), que había enjuiciado a los judíos partiendo de la base de su anunciada salvación al fin de los tiempos, hacia finales del siglo (1094) Ivo de Chartres, en su recopilación, declaraba condenados a los judíos junto con todos los herejes.

10. Con todo, aún no hemos llegado al giro decisivo. Antes bien, las medidas protectoras de Enrique IV y Barbarroja hicieron que las cruzadas dejaran a salvo la seguridad legal de los judíos; los judíos no se convirtieron aún en aquella clase de pueblo jurídicamente degradada que ya conoceremos en las postrimerías de la Edad Media.

Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, sin embargo, las cruzadas fueron decisivas en lo que a nuestro tema se refiere, porque toda esa serie de monstruosos sucesos aislados plantea de forma acuciante la dos preguntas formuladas al principio de este apéndice —y la respuesta es negativa. Para muchos cristianos, la vida del prójimo valía muy poco cuando de un judío se trataba; se le consideraba un musulmán, cuyo aniquilamiento (como hasta un san Bernardo formula en la regla de su orden para los templarios) no es un homicidio *(homicidium),* sino la «eliminación del mal» *(malicidium).*

11. De actos de violencia antisemitas a comienzos de la primera cruzada nos informan fuentes fidedignas, tanto cristianas como judías. Algunos relatos cristianos son de una crueldad verdaderamente ingenua, desarmante: «Cuando los cruzados atravesaban Sajonia, Bohemia y Franconia oriental», así se dice, «o bien exterminaron, o bien obligaron al bautismo a los restos de los pérfidos judíos, esos enemigos de la Iglesia, en todas las ciudades... Muchos de ello volvieron a sus antiguas creencias, como el perro vuelve a lo que previamente ha vomitado». Hay un testigo excepcional, que nos describe de este modo las reflexiones de los cruzados de Ruán: que es muy largo el viaje contra los enemigos de Cristo en el Oriente; que eso es un trabajo equivocado; aquí, ante nuestros ojos, tenemos a los judíos, que es el pueblo más enemigo de Dios que existe... De modo que con astucia o violencia hicieron entrar a los judíos en una iglesia y los sacrificaron a todos, sin distinción de edad ni de sexo. Solamente escaparon los que se sometieron a la doctrina cristiana.

a) Entonces surgieron esas inextirpables sospechas, que desde entonces hasta la Edad Moderna se transmitirían sin cesar, con una enorme dosis de credulidad, y que excitaron el ánimo del pueblo y condujeron a

una justicia cruel o, mejor dicho, a unos crímenes de justicia: acusaciones de profanación de la Hostia, de asesinato ritual, de propagación de la peste, envenenamiento de fuentes, pozos, ríos.

b) Impresionante fue el curso de los acontecimientos al comienzo de la primera cruzada, en el 1096, en la zona del Rin, particularmente en Maguncia, Coblenza y Worms, en Neuss, Tréveris, Andernach y Metz, y también en Bohemia y Hungría. Reiteradas noticias nos informan de extorsiones y asesinatos sin cuento, sin sentido ni motivo justificado, nacidos de los más bajos instintos.

c) Las comunidades judías del norte de Francia advirtieron a las de Maguncia del inminente peligro que suponían las masas de cruzados que se marchaban hacia el sudeste. La comunidad de Maguncia les contestó que gustosamente estaba dispuesta a prestarles toda la ayuda posible a sus correligionarios de Francia. ¡Pero que ellos estaban completamente a salvo! Pronto se reveló que los judíos franceses tenían razón. Se divulgaron unas supuestas declaraciones de Godofredo de Bouillon, según las cuales antes de emprender el viaje a Tierra Santa había que exterminar primeramente a todos los judíos. También se difundió la monstruosa idea de que cualquiera que matase a un judío quedaba exento de do y de culpa.

Efectivamente, la desgracia se abatió sobre los judíos, pese a las pingües ofertas de dinero hechas a Godofredo de Bouillon, luego al arzobispo de Maguncia y al burgrave de la misma ciudad y, finalmente al grueso del «ejército de los cruzados» que acababa de llegar a las puertas de Maguncia. Los judíos se levantaron en armas para «santificar el Nombre de Dios». Acaeció una espantosa tragedia, llena de monstruosa crueldad. En la noche del 27 de mayo de 1096 quedó aniquilada la mayor parte de la comunidad. Hubo también muchos suicidios (de mujeres, que antes mataban a sus hijos). Medio centenar de judíos se salvó en el palacio episcopal, pero luego fue llevado, bajo escolta, a Rüdesheim. Pero tampoco allí se les dejó otra opción que el bautismo forzoso o la muerte. Todos fueron asesinados o se suicidaron, entre ellos también los bautizados a la fuerza.

El número de muertos sobrepasó el millar. También en Worms hubo otras mil víctimas[17]. Sólo el obispo de Spira, que ya en el 1084 había ofrecido a los judíos el derecho de autogobernarse en su ciudad, se impuso también ahora contra el populacho.

d) El juicio que nos merecen estos cristianos, que habían partido para liberar de las manos de los infieles los lugares santificados por el Señor, no es necesario que lo formulemos siquiera. Sus propias acciones dan un terrible testimonio de su cristianismo; pero no hubieran sido posibles si no hubieran fracasado igualmente algunos jefes de la cristiandad: con harto

[17] ¡Mil, de una población ciudadana de quizá seis mil!

desenfreno y autosuficiencia habían permitido que la idea del pueblo judío deicida degenerase en un latente antisemitismo.

e) No obstante, los judíos no estaban perdidos. Enrique IV, informado por un mensajero de Maguncia, tomó bajo su protección todas las sinagogas de Alemania. Incluso permitió a los judíos retornar a su religión[18].

12. Cuando un monje cisterciense predicaba la segunda cruzada en los márgenes del Rin, también hubo levantamientos tumultuarios contra los judíos; pero entonces se manifestó la profética capacidad de discernimiento de san Bernardo de Claraval: supo refrenar en sus límites al monje y se convirtió en protector de los judíos[19]: no se debe ni perseguirlos ni desterrarlos; porque ellos son testigos vivientes de nuestra redención, que ponen ante nuestros ojos la pasión del Señor[20].

No obstante, también en Bernardo se ve claramente cuán lejos del pensamiento de la época estaba la preocupación por una auténtica misión evangélica entre los judíos. De su obra posterior sobre la meditación (§ 50) se infiere, en cierto modo, que la terrible derrota con que había terminado la segunda cruzada (¡la suya!) había sacudido la conciencia occidental con un hecho: que el paganismo era una realidad; que todavía un vasto campo fuera de Occidente esperaba el cumplimiento del mandato evangelizador del Señor. Por eso Bernardo recuerda al papa su deber de no poner límites a la predicación del evangelio. La palabra de la fe debe anunciarse en todas partes: «Debes esforzarte todo lo que puedas por convertir a los infieles a la fe, no consentir que caigan los convertidos y volver a levantar a los caídos... Los seducidos (herejes y cismáticos) deben ser convencidos con razones válidas: o bien deben mejorarse ellos mismos, o bien deben ser privados por la fuerza de la autoridad y las posibilidades de llevar a otros al error...». Pero ¿y los judíos? «Por cuanto a ellos se refiere, quedas exonerado de la tarea: a ellos (esto es, a su conversión) se les ha prefijado un tiempo. Sólo tras la conversión de *todos* los paganos llegará su tiempo; no puede ser anticipado».

---

[18] El antipapa Clemente III, apoyado por Enrique, consideró, sin embargo, hacia el año 1098 que este permiso era «inaudito y sacrílego» y ordenó al obispo de Bamberg que lo retirase. El obispo Hermann de Praga se lamentaba en su lecho de muerte de haber consentido la recaída de aquellos que en 1096 habían sido bautizados contra su voluntad por los cruzados. Entre 1168 y 1176, el obispo de Sens brindó a los judíos bautizados a la fuerza la misma posibilidad, pero por un rescate altísimo.

[19] Pero no hay que olvidar que Bernardo, cuando intervino en favor del papa Inocencio y en contra de Anacleto, que procedía de la familia de origen judío de los Pierleoni, sacó también a colación la ascendencia judía de Anacleto y la utilizó contra él; un retoño judío en la Santa Sede sería una ofensa a Cristo.

[20] Este «lugar común» se repite más tarde en la ley de paz territorial de Maguncia de 1265; la Iglesia conserva a los judíos sólo para recordar la pasión del Señor; el que los ofende o los mata debe ser castigado como quebrantador de la paz.

13. En la tercera cruzada fue Barbarroja quien, con un duro edicto, procedió contra la persecución de los judíos: la mano del que hiriese a un judío debía ser cortada y por el asesinato de un judío se estableció la pena de muerte. A cambio del pago de un tributo permanente los judíos se convertían en «chambelanes imperiales», que no podían ser oprimidos. El arzobispo de Maguncia dispuso incluso que la cruzada de un asesino de judíos no tenía valor, esto es, que no tenía fuerza redentora de pecados.

III. SITUACION EN LA BAJA EDAD MEDIA

1. En las postrimerías de la Edad Media los judíos de Europa entraron en una situación cada vez menos segura en el aspecto legal y más opresiva en el aspecto humano. Los factores y las fuerzas que la empeoraban se desarrollaron y emplearon ahora con mayor lógica. Este fue el tiempo en que el judaísmo se convirtió en un cuerpo verdaderamente extraño dentro del Occidente cristiano. El III Concilio de Letrán ya había exigido *ghettos* y el infamante vestido judío (sombreros puntiagudos y estrella judía)[21]. Es cierto que Inocencio III, por una parte, sólo incluyó expresamente en la condena, desde el punto de vista teológico, una parte de los judíos. Pero, por otra parte, también la formuló así[22]: «Los judíos son los que clavaron a Cristo en la cruz, son *servi,* esclavos, condenados por Dios. Los cristianos son libres por Cristo; deben mantener a los judíos en perpetua esclavitud». El IV Concilio de Letrán renovó aquellas exigencias, y, a mediados de siglo, Clemente IV, por medio de un cardenal legado, trató de darles validez en todo el imperio. En muchas regiones, sin embargo, la separación no se efectuó rigurosamente hasta el siglo XV.

Los canonistas llegaron a formular la idea de que estaba permitido arrebatar los niños hebreos a sus padres y bautizarlos. Es verdad que Tomás de Aquino y Alejandro de Sales se opusieron a este terrible pensamiento, mas Duns Escoto y su escuela lo defendieron.

2. La culpabilidad de los cristianos creció pavorosamente. Las graves sospechas y calumnias susodichas se difundieron con suma credulidad en los pulpitos, en la literatura o en forma de rumor, y se utilizaron en procesos judiciales o en explosiones tumultuarias contra los judíos. En los dramas de la pasión, que excitaban la fantasía de la multitud, se representaban las figuras de los asesinos de Cristo de modo especialmente

---

[21] En Alemania, y a finales del siglo XIII, es característico el «Espejo de Suabia» (1274/76). También aquí se estipula expresamente que se separen los judíos de los cristianos y que lleven una vestimenta que permita reconocerlos. Está prohibido comer con los judíos; los cristianos no deben tomar parte en sus bodas. Las relaciones sexuales entre judíos y cristianos se castigan con la muerte en la hoguera. No obstante, los judíos quedan expresamente protegidos por la ley en su cuerpo y en su vida.

[22] Sus ideas, a través de la codificación de Gregorio IX, pasaron al derecho canónico.

repugnante y fácilmente reconocibles como judíos por su vestido. La multitud los identificaba sin más con los judíos en general, y sobre esta base se formaba una idea global de judaísmo.

a) Desde que en 1215 fue proclamado el dogma de la transustanciación, no sólo creció la veneración del Santísimo, al mismo tiempo crecieron también las ideas supersticiosas. Se volvió a relacionar tales ideas con los judíos y se multiplicaron los rumores y las acusaciones de robo de hostias por los judíos (o por sus empleados cristianos)[23] y los asesinatos rituales. Desde el siglo XIII hasta el XVIII los papas tuvieron que rechazar frecuentemente en sus bulas la acusación de homicidio.

b) No solamente la fantasía se encendía con acusaciones soñadas, a veces conscientemente inventadas, hasta llegar a persecuciones sangrientas; también la administración de la justicia contribuyó trágicamente a ellas. Por el círculo mortal de grave sospecha y su «confirmación» por medio de la tortura, y por estimar la retracción de la confesión como pertinacia y recaída, pecados ambos merecedores de castigo, surgió aquel montón de crueles injusticias antisemitas, que tan seriamente gravan la historia de finales de la Edad Media. El judío era el brujo, el servidor del anticristo, al que se le atribuía sin más todo lo maligno y pavoroso. En canciones y juegos y en una especie de proverbios (refranes) se divulgaba el deseo de colgar al judío, de ahogarlo o quemarlo, como la cosa más innocua del mundo. Por lo demás, también se emplearon las acusaciones falsas para deshacerse de los acreedores judíos[24].

c) Como desde el siglo X los judíos se vieron desposeídos violentamente de sus propiedades, por fuerza tuvieron que procurarse otras fuentes de lucro. Sólo les quedó el comercio y la banca, en los cuales, ciertamente, sobresalieron. Los negocios monetarios parecieron hechos a propósito para ellos, precisamente porque a los cristianos les estaba oficialmente prohibido cobrar intereses. A la tan denostada usura de los judíos[25] contribuyeron, en gran medida por cierto, los príncipes y los señores: en parte porque ellos mismos fijaban los exorbitados intereses (¡hasta el 30 y el 40 por 100 semana!) y en parte porque directamente ingresaban enormes sumas en sus cajas.

3. A pesar de las leyes protectoras dictadas, hacia finales del siglo XIII la existencia del judaísmo se vio seriamente amenazada. En el año

---

[23] En relación con esto surgieron muchas leyendas de hostias sangrantes; su veneración en las postrimerías de la Edad Media desempeñó un papel muy importante, favoreciendo de modo particular la superstición. Nicolás de Cusa lo combatió enérgicamente, pero ni él ni otros lograron reprimir tan prolífero mal.

[24] Cf. nota 16.

[25] La acusación aparece en 1096, y en el siglo XII se hace frecuente; desde entonces el judío quedó estigmatizado como el usurero por excelencia. Pero Wimpfeling puede también decir que los cristianos superaron en esto a los judíos.

1298 fueron aniquiladas en Alemania casi todas las comunidades de Baviera, Austria y Franconia; en 1336/38 hubo persecuciones masivas en todo el sur de Alemania hasta Bohemia. Y nuevamente las procesiones de flagelantes (1348/50) provocaron terribles persecuciones en todo Occidente y centro de Europa. En 1349, en Estrasburgo, los judíos fueron quemados sobre tablado; sólo si se dejaban bautizar se les perdonaba la vida. Los niños pequeños eran sacados del fuego y bautizados contra la voluntad de sus padres. Las guerras de los husitas —como anteriormente las de los albigenses— también tuvieron al principio idénticas manifestaciones. Como es lógico, en tales persecuciones hubo contraofensivas y luchas callejeras. Repetidamente se nos informa que los mismos judíos, desesperados, prendían fuego a sus casas y buscaban la muerte entre las llamas.

Desde el segundo tercio del siglo XIII advertimos con frecuencia un nuevo tipo de opresión: la confiscación y quema de los libros sagrados judíos. La destrucción del Talmud ya había sido prohibida por Justiniano (548) en el Imperio de Oriente. También en la primera Edad Media en Occidente se procedió a veces contra las sagradas Escrituras, pero esto era ilegal. Gregorio I, en un caso concreto, exigió expresamente que les fueran devueltos a los judíos sus libros sagrados. Por el contrario, el fanático judío converso Donino de la Rochelle buscó amparo en Gregorio IX y en 1240 promovió el primer gran proceso del Talmud. Se reunieron veinticuatro carretadas de textos y comentarios del Talmud. Fue el comienzo de aquella violenta opresión de la literatura judía que, con el asunto de Reuchlin-Pfefferkorn, condujo directamente a la Reforma.

4. Y, al fin, las persecuciones aumentaron a raíz de auténticas leyes de excepción. En las postrimerías de la Edad Media tuvieron lugar las grandes expulsiones de los judíos de Inglaterra, Francia, España y Alemania.

a) Los numerosos judíos de Inglaterra estaban protegidos por el rey por motivos financieros; les estaba prohibida la emigración, ellos y sus bienes eran propiedad del rey. En la coronación de Ricardo I Corazón de León hubo revueltas y motines en Londres, seguidos de asesinatos y muertes de judíos en otros lugares, hasta que finalmente en 1290 fueron expatriados y sus bienes confiscados.

En España, tras los sangrientos preludios del siglo XIV[26], sobrevino la gran opresión bajo los «reyes católicos» Fernando e Isabel. En 1492, unos cincuenta mil judíos debieron librarse del destierro y de la pérdida de sus bienes dejándose bautizar: surgió entonces (y también a consecuencia de las grandes disputas) la gran masa de judíos (y mahometanos)

[26] Por ejemplo, la gran persecución de Sevilla del año 1391, en la que fueron muertos cuatro mil judíos.

bautizados a la fuerza, los llamados «marranos», que se multiplicaron con extraordinaria rapidez (en parte se salvaron refugiándose en Italia y Holanda).

En Alemania, los judíos fueron desterrados de casi todos los territorios y ciudades (aquí la fuerza impulsora fueron los gremios). Las ya mencionadas persecuciones sangrientas de 1298 están relacionadas con el nombre de Rintflaisch; en 1384 fueron asesinados todos los judíos de Nördlingen. Cuando la comunidad judía era desterrada, también se solía prender fuego a las sinagogas. El ejemplo más tristemente célebre es la destrucción, a principios del siglo XVI, de la antigua y famosa sinagoga de la comunidad de culto hebraico de Ratisbona, en cuyo solar se erigió la capilla de peregrinación de «María la Hermosa». Muchas comunidades judaico-orientales y galizianas fueron fundadas en las postrimerías del Medievo por emigrados del oeste y del sur.

Todo esto significa, pues, que también en la baja Edad Media se puede hablar en cierto modo (con excepción de Italia) de una amenaza constante a la persona, la vida y los bienes de los judíos. Un examen más detallado de la historia de cada uno de los países y ciudades hace que esto aparezca más claramente en la conciencia. Del arzobispado de Maguncia sabemos que, sólo en la segunda mitad del siglo XIII, hubo persecuciones en los años 1266, 1276, 1281, 1283, 1285, 1286, 1287, 1298... Y esto no sólo ocurrió en las ciudades; la población rural también actuó del mismo modo, especialmente después de que los judíos fuesen desterrados de tantísimas ciudades (particularmente en los siglos XV y XVI): siempre de nuevo un círculo de dolor, crueldad y muerte.

b) Sin embargo, los tristes sucesos mencionados no lo son todo.

La historia local de las ciudades nos ofrece pruebas de que en todos los siglos, incluso en la baja Edad Media, los judíos vivieron algún tiempo en paz, desarrollando una vida comunitaria con su «propio obispo judío» y su administración autónoma, pudiendo celebrar sínodos de rabinos y efectuar transacciones financieras con los grandes señores, con los obispos y con los Capítulos catedralicios. A menudo, pocos años después de una persecución, reemprendían su antigua actividad en el mismo lugar; cuando la comunidad quedaba extinguida, muy pronto otros judíos se atrevían a establecerse en el lugar de los asesinados. Desde 1407 los judíos de Alemania se hallaban sometidos a sus propios rabinos imperiales.

5. El judaísmo, por su contacto con la sabiduría árabe[27], reviste una importancia particular para la historia de la Iglesia. En el territorio ocupado por los mahometanos en España, al filo del milenio, se llegó a un fecundo contacto en este sentido. Los judíos fueron creadores de una elevada

[27] Con el Islam, el judaísmo experimentó una enorme difusión geográfica hasta la India, China, Rusia meridional e incluso el Asia central (cf. mapa 7).

cultura como poetas, filósofos, místicos, estadistas y médicos. Este desarrollo prosiguió, después de la reconquista del país, bajo los señores cristianos. Los judíos quedaron libres; consiguieron grandes riquezas y alcanzaron altos cargos, lo que, por otra parte, dio pie a nuevas persecuciones antisemitas. Para la historia de la Iglesia tiene una importancia especial el filósofo y médico Maimónides († 1204), citado muy a menudo por Alberto Magno y Tomás de Aquino[28]. Esta simbiosis entre islamismo, judaísmo y cristianismo fue creciendo (por ejemplo, en Córdoba), hasta que le puso fin la gran expulsión del siglo XV.

A finales de este siglo comenzó la *cábala* a ejercer mayor influencia. La cábala es una doctrina mística y secreta de los judíos, al parecer oriunda del antiguo Oriente, pero de hecho aparecida en la Provenza en los siglos XII/XIII, una formación sincretística que contiene también elementos gnósticos; su idea central es la del *pléroma,* de la plenitud, del universo. Con admiración fue aceptada por el humanismo como sabiduría primitiva y utilizada, en múltiples interpretaciones, en el intento de hacer una vasta ampliación de la doctrina cristiana (por ejemplo, por Pico della Mirandola).

IV. EXTRAÑOS METODOS DE EVANGELIZACION

1. Así, pues, en los copiosos siglos que siguieron a la época apostólica, la lucha del Apóstol de las gentes por el alma de su pueblo judío no encontró muchos paralelos.

Desgraciadamente, aún tendremos que reforzar esta impresión. Pero para no dar pie a una mala interpretación, es menester primero completar el cuadro también positivamente: ni en la literatura ni en la predicación fue la lucha la única actuación cristiana frente al judaísmo. La relación del cristianismo con el judaísmo no se agotó ahí. Hubo también verdaderos intentos de ganar a los judíos para la verdad. Por desgracia, esto sucedió las más de las veces de tal modo que no se tuvo en consideración con la suficiente objetividad ni la historia ni la fe del judaísmo. En los muchos tratados sobre el tema, ya conocidos desde el siglo XII, apenas se puede hallar un conocimiento profundo del judaísmo. Esto es aplicable más que nada al Antiguo Testamento, en el cual los judíos, conocedores del hebreo, eran superiores a sus émulos cristianos. Por otra parte, también los cristianos podían ser fácilmente rebatidos en lo que ellos presentaban como contenido del Talmud. Un verdadero conocimiento del Talmud por parte cristiana se dio por vez primera con los judíos conversos. Pero éstos, comprensiblemente, eran demasiado odiados por sus antiguos hermanos en la fe para ser escuchados.

---

[28] Respecto a la influencia judeo-arábiga sobre la teología cristiana por medio del averroísmo, cf. § 59.

Dándose perfecta cuenta de estos fallos, los dominicos del siglo XIII se aplicaron al estudio de las lenguas bíblicas[29]*;* para ello erigieron sus propias casas de estudio. Desde el siglo XIV estas disciplinas se enseñaban de modo regular en Viena, en París y en la curia.

Por desgracia, en las discusiones magistrales sobre la doctrina judaica faltó siempre el amor, la verdadera pastoral sacerdotal. Ya conocemos esto suficientemente por las exposiciones que hemos hecho hasta ahora. Pero queremos completar el cuadro.

2. Como ya dijimos, hubo gran cantidad de tratados de controversia teológica, que eran los que debían explicar la verdad del cristianismo frente al judaísmo y su doctrina. Mas el principal medio utilizado por los cristianos para ganarse a los judíos fue la palabra hablada en disputas y sermones. Conocemos diversas clases de disputas entre cristianos y judíos: las conversaciones religiosas privadas (en el norte de África, en Lorena y en el Rin), bastante raras a comienzos del segundo milenio, cuando la aversión contra los judíos podía hacerlas eventual-mente peligrosas; los torneos científicos, preparados en las universidades; los diálogos entre «Iglesia» y «Sinagoga», en las más diversas formas de representación dramática. Así, en representaciones y explicaciones del Cantar de los Cantares, la Sinagoga rivaliza con la Iglesia en el verdadero amor al Señor y en el loor al esposo; en el drama de Tegernsee, la Sinagoga se vuelve ásperamente contra el anticristo. En otros dramas los judíos llegan incluso a ser mártires de Cristo y contribuyen con ello a derribar al anticristo. O bien María aparece como intercesora y consoladora de la Sinagoga. O bien (por ejemplo, en Hans Sachs), al final del drama, el judío se reconoce vencido y pide el bautismo. Mucho tiempo antes, Giselberto Crispín (1084-1117, abad de Westminster), en su diálogo con un judío, había procedido inteligentemente y lo había llevado a la conversión. Y Abelardo, en su *Triálogo,* había situado a un judío entre los honrados buscadores de la verdad.

Pero, las más de las veces, ni la atmósfera ni el tono fueron de esta guisa; sólo excepcionalmente podemos rastrear la voluntad de comprender más profundamente el mundo judaico por medio del interlocutor hebreo. El pecado capital de toda disputa, el querer tener razón, el querer triunfar, surgía frente a los odiados judíos con mucha mayor intensidad.

El grave defecto de estas disputas, mencionado tan frecuentemente, es la exagerada confianza en la demostración puramente racional, más aún, racionalista, cuando tantas veces de lo que se trataba era, precisamente, esencialmente, de misterios de fe.

---

[29] El dominico español Martinus Martini († 1284) escribió ex profeso un manual para disputar victoriosamente con los judíos; lleva el significativo título de *El Puñal de la Fe.*

Además, en las disputas apenas se podía llegar a una exhaustiva exposición de las dos partes, porque para el interlocutor judío era peligroso defender victoriosamente su punto de vista judío; eso podía acarrear represalias. Y así, como semejante relación podía hacer sufrir a toda la comunidad, los rabinos prohibieron toda discusión con los cristianos[30].

La mayor parte de las discusiones tuvieron lugar en España, que en el siglo XIII era el país clásico de la sabiduría judía (especialmente la mística). Célebre fue, por ejemplo, la de Tortosa (1413/14) con no menos de sesenta y nueve sesiones.

3. Tampoco tuvieron éxito los *sermones obligatorios,* que los judíos tenían que escuchar, unas veces regularmente[31] y otras en ocasiones especiales. Había también predicaciones obligatorias que se celebraban en las sinagogas (incluso en sábado), lo que comprensiblemente tenía que herir e invitar a la obstinación; otras tenían lugar en una iglesia cristiana, o también en plazas públicas, donde no era raro que se llegase a lesionar o hacer burla de los judíos. Obviamente, el efecto psicológico era mucho más grave cuando los fanáticos judíos conversos actuaban como predicadores en la sinagoga. De ninguna manera podía resultarles atractivo a los judíos tener que permanecer sentados ante los púlpitos, cuando tenían la experiencia de que sus casas, entre tanto, eran saqueadas. El éxito tampoco se facilitaba en tales sermones obligatorios (por ejemplo, los de Capistrano o de Bertoldo de Ratisbona) cuando los judíos eran atacados con ásperas palabras[32].

Incluso predicadores controversistas como Bernardino de Siena[33] o el dominico Pedro Nigri, con todo su celo, tampoco supieron en el siglo XV presentar a los judíos el evangelio entero como el mensaje del amor.

El Concilio de Basilea exigió, por lo menos, que en los sermones obligatorios el asunto se tratase bondadosamente y fuera apoyado con obras de caridad en favor de los judíos. En el mismo tiempo algunos príncipes y papas intentaron evitar en los sermones las polémicas demasiado duras (Martín V, Eugenio IV y Pío II), naturalmente sin que los predicadores les hiciesen caso. También algunos sínodos españoles (Toledo [1473], Sevilla [1512]) se expresaron en sentido moderado.

---

[30] Y, viceversa, a los sacerdotes insuficientemente preparados *(sacerdotes illite-rati)* se les prohibió disputar.

[31] Por ejemplo, tres veces al año; eran obligatorias para los judíos a partir de los doce o los ocho años.

[32] Se decía que «eran mucho peores que los paganos; por su delito contra Cristo debían ser esclavos no sólo de los cristianos, sino también de los sarracenos».

[33] Murió en Aquila (1380-1444). Con enumeraciones larguísimas explica a sus oyentes de cuántos pecados mortales se han hecho culpables viviendo con los judíos, comiendo con ellos...

4. Algunas de estas disputas y sermones obligatorios, como, por ejemplo, la mencionada de Tortosa, condujeron a *bautismos forzados.* Esto no podía por menos que confirmar la desconfianza de los judíos. Se repetía otra vez el ciclo: «conversión», fidelidad secreta a la antigua fe, desconfianza y sospecha cristiana, intervención de la Inquisición. La mayor parte de los bautizados por la fuerza volvía a apostatar de la fe; el resultado de estos métodos obcecados fue principalmente el odio y la exasperación, a causa de los cuales quienes más tuvieron que sufrir fueron los pocos conversos de verdad. Algunas leyes pontificias o disposiciones de concilios, obispos y príncipes tuvieron que proteger especialmente a sacerdotes y monjes de origen judío.

En resumen: en los esfuerzos eclesiales casi nunca faltó coacción o, como mínimo, presión moral. El pensamiento de Vicente Ferrer de que «los judíos nunca serán buenos si no se les obliga a serlo» era una opinión harto general. Por lo demás, una instrucción *a fondo* era la excepción. En los bautismos forzados solía bastar con una sola sesión de doctrina. A veces ni eso.

5. La liturgia tampoco daba mucho lugar al auténtico propósito misionero frente a los judíos. En la misma antigua liturgia de la noche pascual había muchas alusiones al pueblo elegido y salvado de la ruina, pero esto hacía tiempo que se había aplicado casi exclusivamente a la nueva alianza de los cristianos salvados por el bautismo. Realmente, durante todo el Medievo sólo hubo la conocida oración del Viernes Santo *pro perfidis judaeis.* Incluso se decía expresamente que esta única oración al año bastaba, pues Dios todavía no quería mostrar su gracia a los judíos... Estamos muy lejos de la praxis de san Bonifacio, quien decididamente había basado su trabajo misionero en el auxilio de la oración y de las hermandades de oración (§ 38, II). Tampoco sabemos nada de que se exhortase a la oración por los judíos al margen de la liturgia. Era algo que visiblemente escapaba a la conciencia general (cosa que también sucederá en la Edad Moderna, hasta en nuestros días).

6. El representante más importante de una evangelización que muestre comprensión para otras formaciones religiosas y que en cierto modo, dentro de una acomodación rigurosamente ortodoxa, trate de tenerlas en cuenta, es Raimundo Lulio († 1316), quien también estuvo influido por la cábala. No quiere dominar, sino comprender; en sus sermones acentúa muy fuertemente el monoteísmo. Sin embargo, en sus intentos de conversión, también sucumbe a una extraña sobrevaloración de la inteligencia. Está convencido de poder demostrar la fe y sus misterios en sentido estricto. Y esto estuvo tan profundamente arraigado en él que, en definitiva, aprobó la violencia, cuando en mezquitas y sinagogas predicaba a los infieles y judíos que debían escucharle (1292).

7. El caso más célebre de un judío converso es el del comerciante Hermann de Colonia, posteriormente premonstratense en Kappenberg y prepósito de Schede. En Maguncia, con motivo de un préstamo que él concedió al arzobispo de Colonia, trabó cordiales relaciones con éste y su ambiente. El mismo nos ha relatado su conversión (hacia 1137). Se ve claramente lo mucho que le ayudó la humanidad, la ausencia de todo odio y de toda presión innecesaria, precisamente a él, que era un amante de la verdad, en su difícil camino (como él expresamente subraya). También desempeñó un papel importante en su proceso evolutivo la poderosa atracción de la liturgia cristiana. Quizá en él, más que en ningún otro, se ve a las claras la impotencia de las demostraciones estrictamente racionales que se le presentaban. El, instruido en la escuela rabínica, se rindió definitivamente, creyendo con profunda seriedad religiosa, a la predicación sencilla.

En su autobiografía también menciona la general aversión hacia los judíos y acentúa la gran injusticia de los cristianos, que detestan, escupen y maldicen a los judíos, miembros del pueblo elegido, dignificado con la revelación, cual si fuesen perros.

8. Se ha preguntado por el resultado de estos esfuerzos seculares, por el número de conversos. Hay toda una serie de relatos particulares y algunas cifras recibidas por tradición, que son incontrolables; sabemos de judíos convertidos aquí y allí, especialmente de quienes entraron a formar parte del clero; desde el siglo XIII se multiplicaron las conversiones; pero no se pueden conseguir cifras exactas. En resumen: las auténticas conversiones son la gran excepción. Conocemos muchas razones para el fracaso. Dos se destacan: la primera es que los esfuerzos para la conversión, en la medida descrita, quedaron ensombrecidos por la violencia. Los horribles bautizos a la fuerza, vistos en conjunto, únicamente podían generar la negativa interior. No es exacto hablar del éxito definitivo de las conversiones forzadas, por ejemplo, entre los sajones. Y la segunda, que hay que darse cuenta del positivo fondo religioso de la resistencia judía. Los judíos estaban completamente firmes en su fe, profundamente arraigada en sus familias desde muchos siglos, una fe de enorme riqueza, por la cual muchos se enardecían realmente y que muchos, que quedaron en el anonimato, sellaron con su sangre.

En las crónicas hallamos sorprendentes expresiones de júbilo y alabanza de Dios, incomprensibles —así se dice— para los testigos oculares, con que los inocentes condenados aceptaban el tormento y la misma muerte. «Como a una fiesta de bodas marchaban a la muerte con alegres cánticos»[34] (cronista de Lieja [1348/49]). Por cierto que la atracción

---

[34] Encontramos lo mismo, casi literalmente, en una elegía del año 1235; «...puros y leales marchaban al martirio como a una fiesta nupcial y no deshonraban a su esposo celestial».

de este profético monoteísmo judío era tan fuerte que eventualmente conquistó clérigos en calidad de conversos y les dio fuerza suficiente para permanecer en la nueva fe, soportando duras privaciones[35]. En todo esto, qué duda cabe, también entraba en juego la aversión, más aún, el profundo odio de los judíos contra los cristianos, contra su fe y contra el mismo Cristo. Tropezamos también (comprensiblemente) con un fanatismo exaltado. «Felices y jubilosos, como a una danza, corren hacia la muerte, primero arrojan los niños a las llamas, luego las mujeres y finalmente se arrojan ellos mismos, para no hacer ya nada contra su religión a causa de la debilidad humana». Pero lo más importante es que muchos de ellos estaban profundamente convencidos de ser el pueblo de Yahvé, de nutrir en sí mismos una profunda e inquebrantable fidelidad al Nombre de Dios *Unico,* el «Eterno». Por su amor fueron muchos miles los que recibieron gustosos la muerte. Es conmovedora la aflicción con que los fieles judíos perseguidos clamaban a Yahvé. Su fe alcanzó, no raras veces, el grado heroico. Los tormentos de la insensata e injusta persecución y de la cruel muerte de tantos, que no son sino un testimonio de los «dolores de parto del Mesías», hicieron que un judío renano, en medio de sus insoportables dolores, recitando el cántico de alabanza de Ex 15, que ensalza la incomparable sublimidad de Yahvé en sus maravillas y hechos gloriosos, cambiase el versículo 11 («¿Quién es como tú entre los dioses?») por el desesperado grito: «¿Quién es como tú entre los mudos, que no dan respuesta alguna?»

V. EPILOGO

1. La Edad Moderna[36], en el asunto que aquí nos ocupa, no hizo sino recibir la herencia de la Edad Media. La misma Reforma no modificó nada,

---

[35] Cf. nota 10.

[36] Me salgo de los límites de la Edad Media para poder terminar el tema, ya que al final del tomo II sobre la Edad Moderna no habrá oportunidad para volver sobre este asunto. El sensible empeoramiento de la situación que tuvo lugar en toda Europa por causa del judaísmo en el siglo XVI no trajo nuevos problemas en relación con la Iglesia (en la Europa oriental la situación fue diferente; en Ucrania, Polonia y Rusia hubo persecuciones a partir de 1648). En la medida en que los judíos fueron reconquistando influencia en el campo cultural y económico, también se abrieron en gran medida a la incipiente secularización y al racionalismo. A decir verdad, sólo los bautismos de algunos judíos prominentes, que ya causaron sensación en su tiempo, y algunas obras filosófico-literarias aisladas merecerían entrar en nuestra consideración. En cambio, el moderno antisemitismo ha tenido motivos políticos, nacionalistas y racistas, pero no motivos cristiano-religiosos a pesar de todo, precisamente el más reciente antisemitismo racista, con todos sus horrores en el Tercer Reich nacionalsocialista, ha planteado nuevamente a la conciencia cristiana el problema de su responsabilidad religiosa ante el judaísmo, y de modo más profundo que nunca desde los tiempos apostólicos.

ni en cuanto a la situación jurídica de los judíos ni en cuanto a la praxis, llena de aversión y de odio contra ellos, comenzando por las predicaciones obligatorias (¡hasta el siglo XVIII!), siguiendo con las expulsiones de las ciudades y territorios, hasta las mencionadas imprecaciones globales («¡ahogad a los judíos, colgadlos, quemadlos!»), que siguieron propalándose.

Podría parecer, ciertamente, como si Martín Lutero hubiera visto en la auténtica evangelización de los judíos una tarea cristiana. Desgraciadamente, en este punto no fue fiel a sí mismo. Su posición se puede deducir sustancialmente de sus dos escritos: «Que Jesús fue judío de nacimiento» (1523) y «De los judíos y sus mentiras» (1543)[37].

2. Para Lutero, la Sinagoga se halla en la misma línea de los herejes y cismáticos y de los pecadores en general. Representa directamente la esencia de lo pecaminoso: con su legalismo es el prototipo de la autojustificación carnal del servicio a la letra; no quiere reconocer su pecado, esto es, su culpa en la crucifixión de Cristo. La opresión de los judíos es una señal de la cólera de Dios.

Pero esto no justifica en absoluto, dice él, el trato que hasta ahora se ha dado a los judíos. De su increíble terquedad es culpable el trato que hasta ahora les ha dado la Iglesia papal (como «perros malditos»). «¡Quién querrá hacerse cristiano cuando vea cuán inhumanamente tratan los cristianos a los hombres!». Lutero pasa después a tratar del problema misionero, porque, ciertamente, para el «resto reservado» de los judíos aún es posible la salvación. El reformador confía en poder cambiar la mentalidad de los judíos con sólo explicarles correctamente el Antiguo Testamento (que para él es equivalente al Nuevo Testamento y a Cristo). No ha disminuido la voluntad de salvación de Dios. «Ellos tienen la promesa de Dios para siempre. Entre ellos hay todavía futuros cristianos».

Su meta es, pues, la de llevarlos a Cristo; así, se pregunta: «¿No podría yo, tal vez, llevar algunos judíos a la fe?»

3. Pero Lutero, después, abandonó esta postura de forma alarmante.

---

[37] Para delimitar un poco el trasfondo del que surgen las manifestaciones de Lutero, vamos a añadir unas palabras que resuman brevemente la situación de los judíos en Alemania. Desde el siglo XIV los judíos tuvieron una importante posición económica. Hubo gran número de orgullosos comerciantes burgueses de fe judía. A finales del siglo XV comenzó a declinar su estrella. Muchas ciudades del imperio trataron de deshacerse de ellos. Por consiguiente, se vieron obligados a buscarse un nuevo *status* social en el campo, imitando a las clases rurales. En tiempos de Carlos V vivió en Alemania Josel de Rosheim († 1554), importante procurador estimado por todos, quien, en 1520, consiguió del emperador un privilegio para todos los judíos de Alemania.

Por muchos motivos, que hoy no podemos reconstruir exactamente[38], desde 1528 prendió en él el propósito de escribir «para vergüenza de la empedernida incredulidad de los contumaces y ciegos judíos».

Con terrible dureza adopta una postura de segura posesión de la fe, más aún, de peligrosa y temeraria autojusticia: «La Palabra de Dios es un aguacero que pasa y no vuelve. Cayó sobre los judíos, pero ya pasó». De modo «que su conversión ni la anhelamos ni la necesitamos». Dios hablará así en el último día: «Oye, tú eres cristiano y sabías que los judíos ofendieron y maldijeron públicamente a mi Hijo y a mí, pero tú le has dado la ocasión para ello». «¿Qué han de hacer los cristianos para purgar su culpa, de no haber vengado aún la sangre de Cristo?... ¿puesto que los judíos pueden todavía vivir libremente? Los cristianos debieron, con oración y temor de Dios, practicar una intensa misericordia, a ver si aún pueden librar a algunos de las llamas...»

Pero esa «intensa misericordia» se concreta así: se deben quemar sus sinagogas y escuelas hasta dejarlas irreconocibles, lo mismo que sus casas, quitarles los libros sagrados; a los rabinos se les debe prohibir la enseñanza, suprimirles todo salvoconducto, prohibirles la usura, incautárseles el dinero y los objetos de valor y ponerlos a buen recaudo...

Todo esto debe ocurrir así porque «los judíos son condenados hijos del diablo, empedernidos, peores que el mismo demonio en el infierno». Al final Lutero ruega a Dios nuevamente que se digne dar su cólera por satisfecha y que por amor de su Hijo terminen ya los sufrimientos de los judíos. Pero esta conclusión se borra dos meses más tarde con la advertencia: «No sería ninguna maravilla que los cristianos fuesen a parar a los profundos infiernos, como castigo por haber tolerado entre ellos a estos malditos blasfemos, ... porque no solamente han ultrajado a Jesucristo, sino también al mismo Padre».

4. De modo análogo, y con la misma ambigüedad, se comportaron otros reformadores, por ejemplo, Bucero, quien acabó (salvo en algunos puntos) equiparando la fe judía con la papal. Con la misma dureza y sin caridad alguna se manifestó Calvino: la perversa e indomable obstinación de los judíos es merecedora de la extrema miseria, nadie debe compadecerse de ellos.

Mucho más comprensible fue, en cambio, Capitón, y el más razonable de todos Osiandro, quien, en un escrito anónimo rechazó las absurdas calumnias de muerte o asesinato ritual (según el horrible proceso de Posing de 1529), quitó valor a las confesiones obtenidas por el tormento, descubrió las pruebas egoístas de cristianos culpables, todas esas acusaciones que hacen «apestoso el nombre de cristiano».

---

[38] A ello ha contribuido el escrito, horriblemente difamatorio, del judío bautizado Antonio Margarita, de 1530, titulado *Toda la fe judaica*

5. Desgraciadamente, también Juan Eck (1541) se alzó de la manera más grosera y obtusa contra las explicaciones de Osiandro, «el seductor luterano», y contra los «empedernidos, falsos, perjuros, ladrones, vengativos y traidores» judíos.

También en esta cuestión, el infinitamente más objetivo fue el honrado emperador alemán Carlos V, oriundo de España[39]. Sin ceder para nada en sus convicciones religiosas y, a la vez, sin renunciar a las lucrativas regalías de los judíos, no prestó oídos a las calumnias contra ellos ni aun cuando la situación era confusa e inextricable; tampoco gravó a los judíos de Alemania con impuestos especiales, sino, al contrario, en el privilegio que les concedió en el 1544 rechazó soberanamente las acusaciones de delitos de sangre.

6. Desde el punto de vista de la Iglesia, el problema de la evangelización de los judíos consistía tanto en luchar contra el repudio y el endurecimiento de los judíos anunciado por Pablo (en la fe de que Dios —que no retira su promesa— quiere que todos se salven) como en luchar (partiendo de la ley fundamental del amor) por el alma del pueblo judío. *El problema, a través de los siglos, no se ha solucionado, ni mucho menos. Por eso debemos contestar negativamente las dos preguntas hechas al principio de este apartado.*

---

[39] Quizá también debiéramos mencionar al *landgrave* Felipe de Hessen, que rechazó enérgicamente el «consejo» antisemita de sus predicadores: «Según el Antiguo y el Nuevo Testamento, los judíos no deben estar tan estrechamente vigilados».